مزید اضافہ عنوانات و تصحیح، نظر ثانی شدہ جدید ایڈیشن

اشرف الہدایہ

شرح اردو

ھدایة

تالیف

مولانا جمیل احمد سکروڈھوی

مدرس دارالعلوم دیوبند

اضافہ عنوانات

مولانا محمد عظمت اللہ

مع اضافہ عنوانات و تخریج، نظر ثانی شدہ جدید ایڈیشن

وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (القرآن)

اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں راہ راست بتلا دیتے ہیں

اشرف الہدایہ

شرح اردو

ہدایۃ

جلد سیزدہم

کتاب الشفعة

تا

کتاب الكراهية

تالیف: مولانا مفتی محمد یوسف احمد صاحب تاؤلوی

مدرس دارالعلوم دیوبند

اضافہ عنوانات: مولانا محمد عظمت اللہ

رفیق دارالافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی۔

دارالاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

مزید اضافہ عنوانات وتصحیح، نظرثانی شدہ جدید ایڈیشن

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : ۲۰۰۵ء علمی گرافکس کراچی
ضخامت : 400 صفحات
کمپوزنگ . منظور احمد

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد
ادارۂ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد
مکتبۃ المعارف محلہ جنگی۔ پشاور

انگلینڈ میں ملنے کے پتے

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K.

Azhar Academy Ltd.
At Continenta (London) Ltd.
Cooks Road, London E15 2PW

فہرست

باب القسمة ۱۲۵

فصل فیما یقسم وما لا یقسم

بسم اللہ الرَّحمٰن الرَّحیم

کتــــاب الشــفـعة

ترجمہ...... یہ کتاب شفعہ کے بیان میں ہے

مصنفؒ کتاب الغصب سے فراغت کے بعد یہاں سے کتاب الشفعہ کا آغاز فرمارہے ہیں۔

سوال...... کتب الشفعہ کو کتاب الغصب سے مؤخر کیوں کیا؟ اور دونوں میں مناسبت کیا ہے؟

جواب...... وجہ مناسبت تو یہ ہے کہ ان دونوں میں دوسرے کے مال کا بغیر رضامندی کے تملک ہوتا ہے لیکن چونکہ شفعہ مشروع اور غصب امر غیر مشروع ہے تو انصاف کا تقاضہ یہ تھا کہ مشروع کو غیر مشروع پر مقدم کیا جاتا لیکن چونکہ غصب سے بچنا ضروری ہے اور شفعہ میں مکان وغیرہ لینا جائز ہے نہ کہ واجب وضروری اس وجہ سے جس سے اجتناب لازم ہے اس کو مقدم کردیا۔

شفعہ کا لغوی وشرعی معنیٰ، وجہ تسمیہ

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بها لما فيها من ضم المشتراة الى عقار الشفيع

ترجمہ...... شفعہ شفع سے مشتق ہے اور وہ (شفع) ملانا ہے نام رکھا گیا شفعہ شفعہ کے ساتھ اس وجہ سے کہ شفعہ میں مشتراۃ کو ملانا ہے شفیع کی زمین کی جانب۔

تشریح...... یہاں سے مصنفؒ شفعہ کی تعریف کررہے ہیں کہتے ہیں کہ شفعہ شفع سے مشتق ہے جس کے معنی ملانے کے ہیں۔

سوال...... اب سوال پیدا ہوا کہ معنی لغوی اور اصطلاحی میں کیا مناسبت ہے؟

جواب...... تو اس کا جواب دیا کہ ملانے کے معنی شفعہ اصطلاحی کے اندر بھی موجود ہیں کیونکہ شفعہ کے اندر شفیع مبیع کو اپنی زمین میں ملا لیتا ہے۔

شفع کے اصل معنی ہیں ضم مثلہ الیہ، یعنی کسی شیء کو اس کی مثل کی جانب ملادینا مصنف نے اختصاراً ملانے پر اکتفا کرلیا۔

شفعہ کی اصطلاحی تعریف ایسے کی جاتی ہے:

هي تملك البقعة بما قام على المشتري بالشركة او الجوار

تنبیہ...... سبب شفعہ شفیع کی ملکیت کا مبیع کے ساتھ اتصال ہے خواہ بطریق شرکت ہو یا بطریق جواز۔ اور شرط محل شفعہ کا غیر منقول ہونا ہے اور رکن شفعہ متعاقدین میں سے کسی ایک سے شفیع کا لینا ہے اور حکم شفعہ تحقق سبب کے وقت طلب کا جواز ہے اور شفعہ کی صفت یہ ہے کہ اس کو لینا شراءِ جدید کے درجہ میں ہے۔ والبسط فی الشامی ج ۵، ص ۳۸۔

شفعہ کی ترتیب

قال الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار افاد هذا اللفظ ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وافاد الترتيب

ترجمہ　فرمایا امام قدوریؒ نے، شفعہ ثابت ہے شریک فی نفس المبیع کیلئے پھر حق مبیع میں شریک کیلئے۔ جیسے شرب اور راستہ پھر پڑوسی کیلئے فائدہ دیا اس لفظ نے حق شفعہ کے ثبوت کا ان میں سے ہر ایک کیلئے اور فائدہ دیا ترتیب کا۔

تشریح　جن لوگوں کو شفعہ ملتا ہے اتصال کی بنیاد پر ملتا ہے اور اتصال میں تین فریق شامل ہیں:

۱۔ جس کی عین مبیع میں شرکت ہو۔

۲۔ شرکت تھی مگر اب بٹوارہ ہو گیا اور راستہ اور پانی میں شرکت باقی ہے۔

۳۔ پڑوسی

ان تینوں کو قدوری نے بیان فرمایا ہے اب صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کا قول للخليط...... الخ دو باتوں کا فائدہ دے رہا ہے۔

۱۔ ان میں سے تینوں کو حق شفعہ ملے گا وہ دوسری بات ہے کہ اقوی کے سامنے ضعیف محروم ہو جائے۔

۲۔ ثبوت حق شفعہ کی ترتیب ان کے درمیان یہی ہے جو ذکر کی گئی یعنی شریک فی نفس المبیع سب سے مقدم ہے اور پھر شریک فی حق المبیع اول سے کمزور اور آخر سے قوی ہے اور جار سب سے ضعیف ہے۔ بہر حال کلام قدوری سے نفس ثبوت اور ترتیب ثابت ہوئی۔

اب مصنفؒ ان دونوں پر دلائل قائم کریں گے۔

شفعہ کے ثبوت پر نقلی دلائل

اما الثبوت فلقوله عليه السلام الشفعة لشريك لم يقاسم ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا و لقوله عليه السلام الجار احق بسقبه قيل يا رسول الله ما سقبه قال شفعته ويروى الجار احق بشفعته

ترجمہ　بہر حال ثبوت نبی علیہ السلام کے فرمان الشفعة...... الخ کی وجہ سے ہے اور نبی علیہ السلام کے فرمان جار الدار　الخ کی وجہ سے ہے اور نبی علیہ السلام کے فرمان الجار احق بسقبه کی وجہ سے ہے۔ عرض کیا گیا یا رسول اللہ سقبہٗ کیا چیز ہے فرمایا: شفعته اور روایت کیا گیا ہے الجار احق بشفعته

تشریح　چونکہ شفیع تین قسم کے ہیں اسلئے ان کیلئے شفعہ کے ثبوت کیلئے تین حدیثیں پیش فرمائیں گے:-

۱۔ شفعہ ایسے شریک کیلئے ہے جس نے بٹوارہ نہ کیا ہو، اس حدیث سے شریک کیلئے شفعہ کا ثبوت ہو گیا۔

۲۔ گھر کا پڑوسی گھر اور زمین کا زیادہ حقدار ہے اس کا انتظار کیا جائے گا۔ اگرچہ غائب ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو، اس حدیث سے شریک فی حق المبیع کیلئے شفعہ کا ثبوت ہو گیا۔

۳۔ پڑوسی اپنے سقب کا زیادہ مستحق ہے اور ایک روایت میں الجار احق بشفعته مروی ہے۔ صاحب ہدایہ نے تینوں حدیثیں پیش فرما

دی ہیں۔

شفعہ، امام شافعیؒ کا نقطہ نظر

وقال الشافعي لاشفعة بالجوار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة ولان حق الشفعة معدول به عن سنن القياس لما فيه من تملك المال على الغير من غير رضاه وقدورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لأن مؤنة القسمة تلزمه في الاصل دون الفرع

ترجمہ ... اور فرمایا شافعیؒ نے پڑوس کی وجہ سے شفعہ نہیں ہے نبی علیہ السلام کے فرمان الشفعۃ الخ کی وجہ سے اور اس لئے کہ حق شفعہ ہٹا ہوا ہے قیاس کی روشوں سے اسلئے کہ اس میں غیر کے مال کا مالک ہونا ہے بغیر اس کی رضامندی کے حالانکہ شریعت وارد ہوئی ہے اس کے ساتھ (حق شفعہ) ایسی زمین میں جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو اور یہ (جار) نہیں ہے اس کے معنی میں (مورد شرع کے معنی میں) اسلئے کہ بٹوارہ کی مشقت لازم آتی ہے شفیع کو اصل میں نہ کہ فرع میں۔

تشریح ... امام شافعیؒ فقط شریک فی عین المبیع کیلئے شفعہ کے قائل ہیں لہٰذا انہوں نے جوار کی وجہ سے ثبوت شفعہ کا انکار فرمایا۔ پھر اس پر انہوں نے ایک حدیث پیش فرمائی، کہ شفعہ ایسی زمین میں ہے جس میں بٹوارہ نہ ہوا ہو جب حدود واقع ہوگئیں اور راستے پھیر لئے گئے تو پھر شفعہ نہیں ملے گا۔ بہرحال اس حدیث سے بظاہر صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفس جوار کی وجہ سے بغیر شرکت شفعہ نہیں ہے۔ یہ امام شافعیؒ کی نقلی دلیل ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ تو خلاف قیاس ہے کیونکہ اس میں بغیر مالک کی رضامندی کے اسکے مال کا مالک ہونا ہوتا ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز خلاف قیاس ہوتی ہے وہ مورد شرع تک رہتی ہے اور بقول شافعیؒ مورد شرع فقط غیر مقسوم جائیداد ہے۔ اور باقی کو مورد شرع اصل مذکور کی وجہ سے قیاس نہیں کر سکتے۔ معلوم ہوا کہ غیر کیلئے ثبوت شفعہ کی کوئی صورت بھی نہیں ہے **وھذا لیس فی معناہ** اور یہ یعنی جار مورد شرع کے معنی میں نہیں ہے۔ یعنی امام شافعیؒ فرماتے ہیں ثبوت شفعہ کا اصل راز یہ ہے کہ مالک کو بٹوارہ کا ضرر لاحق نہ ہو یعنی دو شریک ہیں ایک نے اپنا حصہ فروخت کر دیا اب دوسرے ساتھی کو مشتری سے ناچار بٹوارہ کرنا پڑے گا تو اس شریک کو بٹوارہ کی مشقت سے بچانے کیلئے حق شفعہ دے دیا گیا۔ لیکن جار میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہاں اشتراک ہی نہیں ہے اس کو کہا اور یہ یعنی جار نہیں ہے مورد شرع کے درجہ میں اب اس کی وجہ بتائی۔ اسلئے کہ بٹوارہ کی مشقت لازم آتی ہے اس کو اصل میں نہ کہ فرع میں، اصل سے مراد مورد شرع اور فرع سے مراد غیر مورد شرع یعنی جار، امام شافعیؒ کے دلائل تام ہوئے آگے ہمارے دلائل ہیں۔

شفعہ میں احناف کا نقطہ نظر

ولنا ماروينا ولان ملكه متصل بملك الدخيل اتصال تابيد وقرار فيثبت له حق الشفعة عندوجود المعاوضة بالمال اعتبارا بمورد الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سببا فيه لدفع ضرر الجوار اذ هو مادة المضار على ما عرف وقطع هذه المادة بتملك الاصيل اولى لان الضرر في حقه بازعاجه عن خطة ابائه أقوى وضرر القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيرد

ترجمہ ... اور یہاں دلیل وہ روایات ہیں جو ہم روایت کر چکے ہیں، اور اسلئے کہ شفیع کی ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ متصل ہے اتصال تابید وقرار کیساتھ تو ثابت ہو جائے گا۔ شفیع کیلئے حق شفعہ معاوضہ بالمال کے پائے جانے کے وقت موردِ شرع پر قیاس کرتے ہوئے اور یہ حکم اس وجہ سے کہ اس صورت پر اتصال قائم ہوا ہے۔ سبب بن کر موردِ شرع میں جوار کے ضرر کو دور کرنے کیلئے اسلئے کہ یہی (جوار) تمام مضرتوں کی جڑ ہے جیسا کہ معروف ہے اور اس مادہ ضرر کو ختم کرنا شفیع کے مالک ہونے کے ذریعہ اولیٰ ہے اسلئے کہ ضرر شفیع کے حق میں زیادہ قوی ہے اس کے دور کرنے کی وجہ سے اس کے اباء کے خطہ سے اور بٹوارہ کا ضرر مشروع ہے جو اس کے غیر کے ضرر کو ثابت کرنے کیلئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

تشریح ... فرماتے ہیں کہ ہم تینوں قسم کے شفیع کیلئے ثبوت شفعہ کے بارے میں تین حدیثیں پیش کر چکے ہیں۔ جن سے امام شافعیؒ کی تقریر بے جان ہو جاتی ہے کہ مقیس علیہ خلاف قیاس ہے یہ تقریر تو اسی وقت صحیح ہوئی کہ بقیہ دونوں کیلئے احادیث سے شفعہ کا ثبوت نہ ہوتا۔

پھر اگر آپ کی بات کو بالفرض تسلیم کر لیا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ موردِ شرع میں شفعہ مفت نہیں ملا بلکہ معاوضہ کے ساتھ ملا ہے یعنی شفیع نے مالی معاوضہ دے کر مشتری سے گھر لیا ہے تو مقیس کے اندر بھی شفعہ کا ثبوت اسی طرح ہونا چاہئے یعنی معاوضہ مال کے ساتھ جبکہ مقیس علیہ کے اندر ثبوت شفعہ خلاف قیاس نہیں ہے۔ کیونکہ شفیع کو مقیس علیہ میں شفعہ اسلئے ملا ہے کہ شفیع کی ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ متصل ہے اور یہ اتصال عارضی نہیں بلکہ دائمی ہے کیونکہ یہ اپنی زمین کو اٹھا کر لے جائے ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس کو مصنفؒ نے اتصال تابید وقرار سے تعبیر کیا ہے اور علت یعنی اتصال مذکور جوار کے اندر بھی موجود ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مقیس علیہ اور مقیس میں علت جامعہ مشترک ہے پھر اس کو خلاف قیاس کہنا اور باقی کو موردِ شرع پر قیاس نہ کرنا کیسے صحیح ہوگا کیونکہ جہاں اس قسم کا اتصال ہوگا تو یہ ثبوت شفعہ کا سبب بنے گا تا کہ ضرر جوار دور ہو سکے اس لئے کہ یہی جوار مضرتوں کی جڑ ہے جیسا کہ برے پڑوسیوں کے درمیان اس کا ہر روز مشاہدہ ہوتا ہے۔

سوال ... جب شفیع کو مضرت جوار سے بچانا ہے تو اسکی صورت یہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ شفیع کا مکان بھی مشتری کو دلوا دیا جائے بجائے اس کے کہ مشتری کا مکان شفیع کو دلوایا جائے؟

جواب ... تو اس کا جواب دیا و قطع المادة الخ سے یعنی اس صورت میں حرج کثیر ہے کیونکہ شفیع کو اس کے آباء واجداد کے گھر سے علیحدہ کرنا لازم آتا ہے اسلئے آسان صورت وہی ہے کہ شفیع کو مشتری کا مکان دلوا دیا جائے، پھر وضرر القسمة الخ سے امام شافعیؒ کا جواب ہے کہ آپ نے علت شفعہ ضرر قسمت بیان کی ہے۔

یہ محلِ تأمل ہے کیونکہ ضرر قسمت تو امر مشروع ہے لہٰذا اگر دو شریکوں میں سے کوئی قسمت کا دعویٰ کرے تو بٹوارہ کر دیا جاتا ہے معلوم ہوا کہ امر مشروع دوسرے کو نقصان پہنچانے کی علت نہیں بن سکتا بلکہ علت اتصال تابید ہی ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں تک کہ مصنفؒ نے ثبوت پر گفتگو کی ہے آگے ترتیب پر گفتگو فرمائیں گے۔

ترتیب شفعہ پر حدیث مبارکہ سے استدلال

واما الترتيب فلقوله عليه السلام الشريک احق من الخليط والخليط احق من الشفيع فالشريک في نفس المبيع والخليط في حقوق المبيع والشفيع هو الجار ولان الاتصال بالشركة في المبيع اقوى لانه في كل

جزء وبعده الاتصال في الحقوق لانه شركة في مرافق الملك والترجيح يتحقق بقوة السبب ولان ضرر القسمة ان لم يصلح علة صلح مرجحا

ترجمہ ... اور بہرحال ترتیب پس نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ہے کہ شریک خلیط سے زیادہ حقدار ہے اور خلیط شفیع سے زیادہ حقدار ہے پس شریک نفس مبیع میں ہے اور خلیط حقوق مبیع میں اور شفیع وہ جار ہے اور اسلئے کہ مبیع میں شرکت کے ذریعہ اتصال زیادہ قوی ہے اسلئے کہ یہ ہر جزء میں ہے اور اس کے بعد حقوق میں اتصال ہے اسلئے کہ یہ منافع ملک میں اتصال ہے اور ترجیح واقع ہوئی ہے سبب کی قوت سے اور اسلئے کہ ضرر قسمت اگر علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا مرجح بننے کی تو صلاحیت رکھے گا۔

تشریح ... ماقبل میں کہا گیا ہے کہ یہ کلام دو باتوں کو مفید ہے ثبوت اور ترتیب کو اسی دوسری چیز کو یہاں بیان فرماتے ہیں اور اس پر دلیل میں حدیث پیش کرتے ہیں کہ شریک خلیط سے زیادہ مستحق ہے اور خلیط شفیع سے زیادہ مستحق ہے۔ اب اس کی تشریح کریں گے کہ شریک اور خلیط اور شفیع سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ جس کا عین مبیع میں حصہ ہو اس کو شریک سے تعبیر کیا گیا ہے اور جس کا حقوق مبیع میں اشتراک ہو اس کو خلیط سے اور جار کو شفیع سے تعبیر کیا گیا ہے۔

پھر اسکے اوپر دلیل عقلی پیش کرتے ہیں کہ مبیع میں جس کی شرکت ہے اس کا اتصال اوروں سے قوی ہے کیونکہ یہ اتصال ہر ہر جزء کے اندر ہے اور اس کے بعد حقوق کا اتصال جار کے اتصال سے قوی ہے کیونکہ یہ اتصال منافع ملک میں اتصال ہے اور یہ اصول مسلم ہے کہ سبب کی قوت کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوتی ہے اور سبب کی قوت اول میں ہے پھر ثانی میں، لہٰذا شفعہ ملنے میں بھی یہی ترتیب جاری ہوگی۔

ولان ضرر القسمة ... الخ- سے فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ضرر قسمت کو علت شفعہ قرار دیا تھا مگر وہ علت ثابت نہ ہوسکا لیکن ضرر قسمت مرجح تو ہوسکتا ہے یعنی جس صورت میں ضرر قسمت لازم آئے اس کو دوسروں سے مقدم رکھا جائے اور وہ شریک فی عین المبیع ہے۔

شریک فی نفس المبیع کی موجودگی میں شریک فی الحقوق اور جار شفعہ سے محروم ہوں گے

قال وليس للشريك في الطريق والشرب والجار شفعة مع الخليط في الرقبة لما ذكرنا انه مقدم

ترجمہ ... اور نہیں ہے راستہ اور شرب میں شریک کیلئے اور جار کیلئے شفعہ خلیط فی الرقبہ کے ساتھ بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ مقدم ہے۔

تشریح ... جو بات صاحب ہدایہؒ بیان کر چکے ہیں اسی کو امام قدوریؒ اس طرح بیان فرما رہے ہیں کہ شریک فی نفس المبیع کے ہوتے ہوئے شریک فی الحقوق اور جار کو شفعہ نہیں ملے گا جس کے دلائل گذر چکے ہیں۔

اول کی دست برداری کی صورت میں دوسرے حقدار کو شفع کا حق مل جائے گا، جار کا مصداق

قال فان سلم فالشفعة للشريك في الطريق فان سلم اخذها الجار لما بينا من الترتيب والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذي على ظهر الدار المشفوعة وبابه في سكة اخرى وعن ابي يوسف ان مع وجود

الشريک في الرقبة لاشفعة لغيره سلم او استوفى لأنهم محجوبون به

ترجمہ پس اگر دست برداری دے دے وہ (شریک فی الرقبہ) تو شفعہ راستہ کے شریک کیلئے ہے اگر وہ بھی دست برداری دے دے تو لے لے گا اس کو پڑوسی اسی ترتیب کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور اس جار سے مراد جار ملاصق ہے اور وہ وہ ہے جو دار مشفوعہ کی پشت پر ہو اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں ہو اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شریک فی الرقبہ کے ہوتے ہوئے اس کے غیر کیلئے شفعہ نہیں ہے وہ دست برداری دے یا لے اس لئے کہ وہ شریک کی وجہ سے محجوب ہیں۔

تشریح یعنی شفعاء کے درمیان ترتیب وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں لیکن اگر شریک فی الرقبہ شفعہ نہ لے تو شریک فی الطریق اس کو لے سکتا ہے اور اگر وہ نہ لے تو پھر جار لے سکتا ہے۔ پھر مصنفؒ نے جار کی تفسیر کی کہ وہ وہ ہے جو دار مشفوعہ کی پشت پر ہو اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں ہو۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دادی کے ہوتے ہوئے نانی محروم ہے کیونکہ پر نانی محجوب ہے دادی کی وجہ سے خواہ دادی خود وارث ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح شریک فی الرقبہ کے ہوتے ہوئے دوسرے لوگ محجوب ہیں اور وہ ہر حال میں محجوب رہیں گے خواہ شریک اپنا حق لے یا نہ لے۔

تنبیہ مصنفؒ نے جار کی تفسیر یہ فرمائی ورنہ اگر ان کا دروازہ اسی گلی میں ہے اور دونوں کے مکانوں کا اتصال ہے اب دو صورتیں ہیں وہ راستہ نافذ ہے یا غیر نافذ، اگر غیر نافذ ہے تو پھر یہ شفعہ پائے گا۔ مگر جار ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ شریک فی الطریق ہونے کی وجہ سے اور اگر نافذ ہے اور دونوں کا راستہ جداگانہ ہے یعنی دونوں کے مکانوں کے درمیان طریق نافذ ہے تو پھر اس کیلئے شفعہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ طریق فارق نے ضرر کو دور کر دیا، کذا فی الشامی ص ۱۴۴ ج ۵۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ

ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر في الكل الا ان للشريک حق التقدم فاذا سلم كان لمن وليه بمنزلة دين الصحة مع دين المرض

ترجمہ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ سبب (اتصال) ثابت ہو چکا ہر ایک کے حق میں مگر شریک کیلئے حق تقدم ہے پس جب اس نے دست برداری دے دی تو شفعہ اس کیلئے ہوگا جو اس سے قریب ہے جیسے دین صحت دین مرض کے ساتھ۔

تشریح اگر کسی شخص پر کچھ لوگوں کا قرض صحت کی حالت کا ہے اور کچھ لوگوں کا مرض الوفات کے وقت کا، تو اول قرض خواہ کو حق تقدم ہے یعنی میت کے ترکہ سے پہلے ان کا حق ادا کیا جائے پھر اگر بچ جائے تو دوسروں کا۔ لیکن اگر اول فریق اپنا حق معاف کر دے تو پھر اولاً ہی دوسرے فریق کا حق ادا کیا جائے گا۔ بعینہ اسی طرح شفعہ کے مسئلہ میں ہے کہ سبب شفعہ ہر ایک کیلئے ثابت ہے مگر شریک حق کو حق تقدم ہے جب وہ اپنا حق نہ لے تو دوسروں کو شفعہ ملے گا۔ یہ ظاہر الروایہ کی دلیل ہے۔

شریک فی المبیع جار پر مقدم ہے

والشريک في المبيع قد يكون في بعض منها كما في منزل معين من الدار اوجدار معين منها وهو مقدم

علی الجار فی المنزل وکذا علی الجار فی بقیة الدار فی اصح الروایتین عن ابی یوسف لان اتصاله أقوی والبقعة واحدة

ترجمہ اور شریک فی المبیع کبھی شریک ہوتا ہے گھر کے بعض حصہ میں، جیسے گھر کی معین منزل میں یا گھر کی معین دیوار میں اور یہ (شریک مذکور) مقدم ہے منزل میں جار پر اور ایسے ہی دار کے بقیہ میں جار پر ابو یوسفؒ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق اسلئے کہ اس کا اتصال زیادہ قوی ہے اور بقعہ واحد ہے۔

تشریح دار جس کو حویلی کہتے ہیں اور مظفر نگر کے دیہاتوں میں اس کو بگڑ کہتے ہیں جس کے اندر پھر مختلف لوگوں کے گھر ہوتے ہیں اس کو منزل کہا جاتا ہے پھر اس میں ہر کمرہ بیت کہلاتا ہے۔ اب مسئلہ دیکھئے ایک حویلی میں چند منزلیں ہیں اور سب کا مالک ایک ہے۔

مگر ایک منزل کے اندر صرف ایک شخص کا اشتراک ہے یا اس میں بھی اشتراک نہیں بلکہ صرف دیوار میں کسی کا اشتراک ہے۔ اور دوسرا شخص اور ہے جو اس دار کا پڑوسی ہے تو چونکہ اول خواہ ایک حصہ میں شریک ہے مگر ہے تو شریک۔ اس وجہ سے شریک کو جار پر مقدم رکھا جائے گا۔ خواہ وہ منزل فروخت ہو جس میں اس کا اشتراک ہو یا وہ دوسری منزل فروخت ہو جس میں اس کا اشتراک نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کو جار پر مقدم رکھا جائے گا۔ کیونکہ اگر چہ اس منزل میں اس کا حصہ نہیں ہے لیکن اس دار کی دوسری منزل یا کسی دیوار میں اس کا اشتراک تو ہے اور جار کا کچھ بھی اشتراک نہیں ہے اور شریک جار پر مقدم ہوا ہی کرتا ہے جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے۔

لان اتصاله...... الخ – اسلئے کہ شریک کا اتصال جار کے اتصال سے قوی ہے اور قوت سبب سے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ (کمامر) اور بقعہ واحد ہے یعنی سارا دار ایک ہے لہذا دار کی کسی منزل میں اس کا اشتراک ہوا تو دار میں اشتراک ہے اور شریک مقدم ہوا ہی کرتا ہے۔

طریق خاص اور شربِ خاص کا مصداق......اقوالِ فقہاء

ثم لابد ان یکون الطریق او الشرب خاصاحتی یستحق الشفعة بالشرکة فیه فالطریق الخاص ان لا یکون نافذا والشرب الخاص ان یکون نهرا لاتجری فیه السفن وما تجری فیه فهو عام وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وعن ابی یوسف ان الخاص ان یکون نهرا یسقی منه قراحان او ثلثة وما زاد علی ذلک فهو عام

ترجمہ پھر ضروری ہے یہ کہ طریق یا شرب خاص ہوں۔ یہاں تک کہ شفیع اس میں شرکت کی وجہ سے شفعہ کا مستحق ہو پس خاص راستہ یہ ہے کہ وہ نافذ نہ ہو اور شرب خاص یہ ہے کہ ایسی نہر ہو جس میں کشتیاں نہ چل سکیں اور جس میں چل سکیں تو وہ عام ہے اور یہ ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک ہے اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ خاص یہ ہے کہ ایسی نہر ہو جس سے دو یا تین باغ سیراب کیئے جاسکیں اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ عام ہے۔

تشریح جہاں راستہ اور شرب کا اتحاد بتایا ہے تو اس میں عموم نہیں بلکہ خاص شرب وطریق مراد ہے ورنہ جی ٹی روڈ میں اشتراک اور گنگا میں اشتراک کی وجہ سے طریق اور شرب خاص نہیں ہوتا اور اس اتحاد کی وجہ سے شفعہ نہیں ملے گا۔ پھر مصنفؒ نے طریق خاص اور شرب خاص کی تعریف فرمائی یعنی جب راستہ نافذ ہو عام راستہ نہ ہو اور راستہ آر پار نہ ہو تو وہ طریق خاص ہے ورنہ عام ہے۔

اور مثلاً دو آدمیوں کا کھیت کے پانی میں اشتراک ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ جس نہر سے یہ سیراب کرتا ہے وہ بھی کرے۔ اگر چہ دونوں موری جداگانہ ہوں تو شرب خاص کی تعریف طرفینؒ نے یہ کی کہ ایسی نہ ہو جس میں کشتیاں چلتی ہوں ورنہ یہ عام شرب کہلائے گا۔

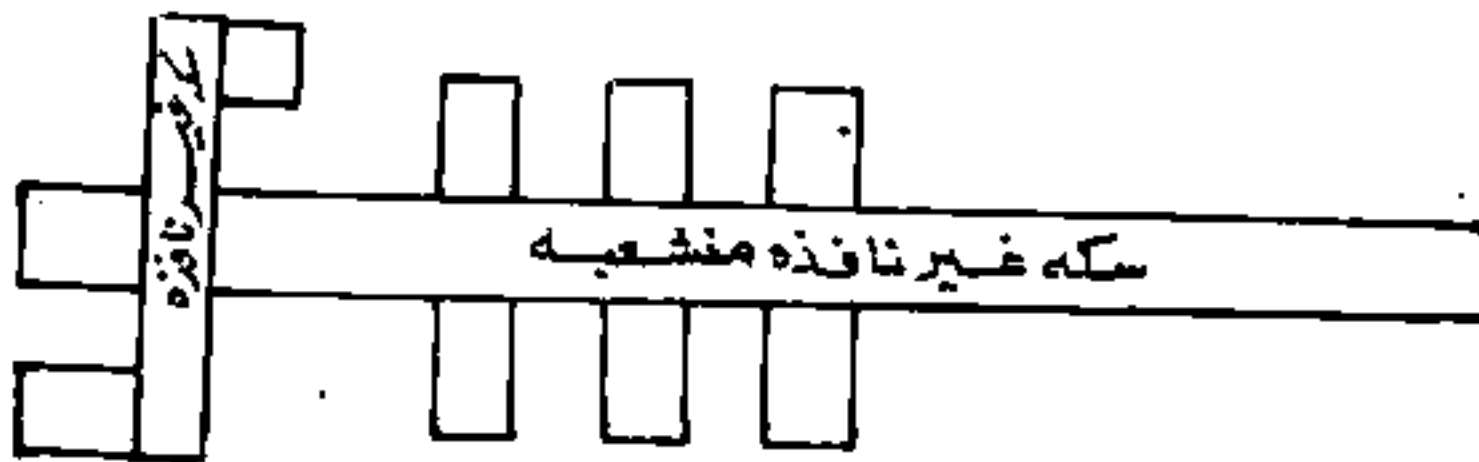
اور امام ابو یوسفؒ نے شرب خاص کی تعریف یوں کی ہے کہ اس سے دو یا تین باغات یا چک بھرے جاتے ہوں اور اگر اس سے زیادہ باغات اس سے سیراب کئے جاتے ہوں تو یہ شرب عام ہے۔

تنبیہ جس نہر میں لوگ اپنی اپنی باری مقرر کئے ہیں وہ نہر صغیر ہے ورنہ نہر کبیر ہے اور بعض فقہاء نے اس کو ہر زمانہ کے مجتہد کی رائے پر چھوڑ دیا اور عینیؒ نے اسی کو اشبہ کہا ہے تو ہمارے دیار میں اجبھایہ سے نکلنے والی نالی شرب خاص کہلائے گی اور اجبھایہ شرب عام کہلائے گا۔ اور طریق خاص وہ کہلائے گا جس کو کوئی بند نہ کر سکے۔

ایک خاص صورت کا حکم

فان كانت سكة غير نافذة ينشعب منها سكة غير نافذة وهي مستطيلة فبيعت دار في السفلى فلاهلها الشفعة خاصة دون اهل العليا وان بيعت في العليا فلاهل السكتين والمعنى ما ذكرنا في كتاب ادب القاضي ولو كان نهر صغير ياخذ منه نهر اصغر منه فهو على قياس الطريق فيما بيناه

ترجمہ ... پس اگر ہو ایسی گلی جو غیر نافذ ہو جس سے دوسری غیر نافذ گلی پھوٹ رہی ہو اور یہ (منشعب) لمبی ہو پس بیچا گیا کوئی گھر سفلیٰ میں (منشعب مستطیلہ میں) تو صرف اس کے باشندوں کیلئے ہی شفعہ ہے نہ کہ علیا والوں کیلئے شفعہ اور اگر بیچا گیا علیٰ میں تو دونوں گلی والوں کیلئے ہے اور وجہ وہی ہے ہم جس کو کتاب ادب القاضی میں ذکر کر چکے ہیں اور اگر چھوٹی نہر ہو۔ جس سے دوسری اس سے چھوٹی نہر پھوٹ رہی ہو تو وہ بھی راستہ کے قیاس پر ہے اس شفعہ میں جس کو ہم نے بیان کیا ہے۔

تشریح ... ایک چھوٹی گلی ہے جو غیر نافذہ ہے اور اس سے ایک غیر نافذ گلی اور پھوٹ رہی ہے جس کی صورت یہ ہے تو جو آپ دیکھ رہے ہیں یہ خود ایک چھوٹی گلی ہے جو عام نہیں ہے اور اس سے یہ نیچے والی گلی پھوٹ رہی ہے یہ بھی عام نہیں ہے جو گلی نیچے ہے جب اس کے باشندے باہر جائیں گے تو اوپر والی میں ہو کر جائیں گے اور اوپر والوں کو خروج کیلئے نیچے والی میں آنے کی ضرورت نہیں۔ معلوم ہوا کہ اوپر والوں کا نیچے والی میں اشتراک نہیں اور نیچے والی کے باشندوں کا اشتراک دونوں میں ہے۔ لہٰذا اگر نیچے والی گلی میں کوئی گھر فروخت ہو تو اوپر والوں کو شفعہ نہیں ملے گا فقط نیچے والوں کا اشتراک ہے اسلئے دونوں کو چہ والوں کو شفعہ ملے گا۔

اور اگر اسی طرح دو نہریں ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی ایک نالی ہے اس میں سے دوسری چھوٹی نالی نکل رہی ہے تو اوپر والی میں سب کا اشتراک ہے اور نیچے والی میں پیچھے والوں کا اشتراک ہے۔ لہٰذا اگر اوپر زمین فروخت ہو تو حق شفعہ دونوں فریق کیلئے ہے۔
اور اگر نیچے فروخت ہو تو صرف ان لوگوں کو شفعہ ملے گا جن کی یہاں زمین ہے۔ اوپر والے آکر نیچے والی گلی میں اپنے مکانون کا دروازہ نہیں کھول سکتے ہیں اور نیچے والے اوپر والی میں اپنے مکان کا دروازہ کھول سکتے ہیں تو ایسے ہی شفعہ کا مسئلہ ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے فرمایا والمعنیٰ ما ذکر فی کتاب ادب القاضی وہ وجہ یہی ہے۔ فان کانت سکۃ غیر ... الخ کان تامہ ہے اسلئے غیر مرفوع ہوگا۔

دیوار پر کڑیاں رکھنے سے شریک فی المبیع نہیں بلکہ شفیع جوار ہے

قال ولا یکون الرجل بالجذوع علی الحائط شفیع شرکۃ ولکنہ شفیع جوار لان العلۃ ھی الشرکۃ فی العقار وبوضع الجذوع لا یصیر شریکا فی الدار الا انہ جار ملازق قال والشریک فی الخشبۃ تکون علی حائط الدار جار لما بینا

ترجمہ ... فرمایا مصنفؒ نے اور نہیں ہوگا مرد دیوار پر کڑی رکھنے کی وجہ سے شفیع شرکت لیکن وہ شفیع جوار ہے اسلئے کہ علت وہ زمین میں شرکت ہے اور کڑی رکھنے کی وجہ سے وہ دار میں شریک نہیں ہوگا مگر وہ جار ملازق ہے فرمایا محمدؒ نے اور ان لکڑیوں میں شریک جو گھر کی دیوار میں ہوں جار ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے۔
تشریح ماقبل میں جہاں شرکت دیوار کی بحث آئی تھی اس سے مراد یہ ہے کہ جس زمین پر دیوار ہے اس جگہ میں دونوں کا اشتراک ہو اور اگر جگہ ایک کی ہے اور دونوں نے مل کر اس کو تعمیر کرلیا تو یہ دیوار میں شرکت نہیں کہلائے گی۔
اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر دیوار پر دونوں کی کڑی رکھی ہوئی ہے لیکن وہ دیوار ایک کی ملکیت ہے تو اس کی وجہ سے وہ شریک فی الدار نہیں ہوگا۔ لہٰذا اس کو شفیع شرکت نہیں کہیں گے۔ البتہ شفیع جوار ہے اسلئے کہ شفیع شرکت ہونے کی علت زمین میں اشتراک ہے جو یہاں مفقود ہے اور محض کڑی رکھنے کی وجہ سے وہ دار کا شریک نہیں ہوگا۔ البتہ جار ملاصق ہے جس کی تفسیر ماقبل میں گذر چکی ہے۔
پہلے قال کے فاعل صاحب ہدایہ ہیں اور دوسرے قال کے فاعل امام محمدؒ ہیں۔ ان کا ہی قول جامع صغیر کی کتاب البیوع میں مذکور ہے جس بات کو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے۔ اس بات کو مصنفؒ نے پہلے قال کے تحت بیان فرمایا ہے۔
دوسرے قال کے تحت الشریک ... الخ مبتدا ہے اور جارٌ اس کی خبر ہے اور تکون علیٰ حائط الدارٗ خشبۃ کی صفت ہے۔

ایک مکان کے چند شفیع ہوں اور مختلف ملکیت کے مالک ہوں تو کس اعتبار سے یعنی تعداد شفیع کے اعتبار سے یا حق ملکیت کے اعتبار سے حق دار ہوں گے ...... اقوال فقہاء

قال واذا اجتمع الشفعاء فالشفعۃ بینھم علی عدد رؤسھم ولا یعتبر اختلاف الا ملاک وقال الشافعی ھی علی مقادیر الانصباء لان الشفعۃ من مرافق الملک الا یری انھا لتکمیل منفعتہ فاشبہ الربح والغلۃ والولد والثمرۃ

ترجمہ ... فرمایا قدوریؒ نے اور جبکہ چند شفیع جمع ہو جائیں تو شفعہ ان کے درمیان ان کے عدد روس کے مطابق ہوگا اور اختلاف املاک کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ شفعہ حصوں کے بقدر ہوگا اسلئے کہ شفعہ منافع ملک میں سے ہے کیا یہ بات نہیں دیکھتے کہ شفعہ ملک کی منفعت کی تکمیل کیلئے ہے تو یہ (حق شفعہ) ربح اور غلہ اور ولد اور پھل کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح ......ایک گھر کو چار آدمیوں نے مل کر خریدا مثلاً سو روپے میں ایک کے پچاس روپے ہیں، ایک کے تیس، ایک کے پندرہ اور ایک کے پانچ۔ اب پانچ والا اپنا حصہ فروخت کرتا ہے جس کے تین شفیع ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ شفعہ تو ان تینوں کو ملے گا مگر برابر ملے گا یا ملک کے تناسب سے ملے گا۔

احناف نے کہا کہ سب کو برابر ملے گا یعنی عدد روس کا اعتبار ہوگا حصے اور سہام کی مقدار نہیں دیکھی جائے گی۔

امام شافعیؒ نے کہا کہ ملک کے منافع جہاں بھی حاصل ہوں گے وہ ملک کے تناسب سے تقسیم ہوتے اور شفعہ بھی منفعت ملک ہے چونکہ وہ اسی لئے تو دیا گیا ہے کہ شفیع اپنی ملک سے انتفاع کر سکے گویا کہ شفعہ کا مقصد منفعت ملک کی تکمیل ہے جس پر انہوں نے کچھ شواہد پیش کئے ہیں:-

۱۔ دو آدمیوں نے پندرہ روپے میں کوئی چیز تجارت کیلئے خریدی، ایک کے دس روپے اور دوسرے کے پانچ اور شرط کچھ کی نہیں اور اٹھارہ روپے میں اس چیز کو فروخت کر دیا تو دو روپے دس والے کو اور ایک روپیہ پانچ والے کو ملے گا۔ کیونکہ ان کی ملکیت اسی تناسب سے ہے۔

۲۔ دو آدمیوں نے زمین خریدی ایک کے اس میں دس ہزار اور دوسرے کے پانچ ہزار روپے ہیں۔ پھر اس میں کاشت کی تو غلہ مثلاً تیس کوئنٹل پیدا ہوا تو اس میں سے اول کو بیس اور دوسرے کو دس کوئنٹل ملے گا اسلئے کہ ان کی ملکیت اسی تناسب سے ہے۔

۳۔ دو آدمیوں نے ایک باندی خریدی پندرہ روپے میں ایک کے دس اور ایک کے پانچ روپے پھر انہوں نے اس کا کسی سے نکاح کر دیا اور بچہ پیدا ہوا جو ان دونوں کا غلام ہے جو تیس روپے میں فروخت ہوا تو اول کو بیس اور دوسرے کو دس روپے ملیں گے۔ ملکیت کے تناست کے اعتبار سے۔

۴۔ دو آدمیوں نے مل کر ایک باغ خریدا حسب سابق پھر اس کے پھل فروخت ہوئے تو اس کا نفع بھی ملک کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ تو امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہی حال شفعہ کا ہے کہ یہ بھی ملک کے تناسب سے ملے گا۔ ہم نے کہا عدد روس پر تقسیم ہوگا۔

احناف کی دلیل

ولنا انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال فيستوون في الاستحقاق الايرى انه لو انفرد واحد منهم استحق كمال الشفعة وهذا اية كمال السبب وكثرة الاتصال تؤذن بكثرة العلة والترجيح يقع بقوة في الدليل لا بكثرته ولا قوة ههنا لظهور الاخرى بمقابلته وتملك ملك غيره لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه بخلاف الثمرة واشباهها

ترجمہ.....اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سب استحقاق کے سبب میں برابر ہیں اور وہ اتصال ہے تو استحقاق کے اندر برابر ہوں گے کیا یہ

بات نہیں دیکھتی کہ اگر ان میں سے کوئی ایک منفرد ہو تو وہ مکمل شفعہ کا مستحق ہوگا اور یہ کمال سبب کی علامت ہے۔ اور اتصال کی کثرت علت کی کثرت کی خبر دیتی ہے اور ترجیح دلیل کی قوت سے واقع ہوتی ہے نہ کہ اس کی کثرت سے اور یہاں قوت نہیں ہے دوسری کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں اور اپنے غیر کی ملک کا مالک ہونا نہیں شمار کیا جائے گا۔ اس کو ثمرہ اس کی ملک کے ثمرات میں سے بخلاف پھل اور اس کے ہم مثل ہوں گے۔

تشریح ...... ہمارے نزدیک شفعہ تمام شفعاء کے درمیان عدد رؤس پر ہوگا۔ اسلئے کہ اتصال کی وجہ سے سب کو شفعہ ملا ہے اور نفس اتصال میں سب کا اشتراک ہے تو معلوم ہوا سبب کے اندر سب برابر ہیں لہذا استحقاق بھی برابر ہونا چاہئے۔

جس کو آسان طریقہ سے ایسے سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک ہی رہ جائے اور دوسرے شرکاء شفعہ نہ لیں تو پورا شفعہ اسی کو ملے گا۔

تو یہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ سبب کے اندر کمال ہے ورنہ بغیر کمال سبب کے سارا شفعہ اس کو نہ ملتا۔

سوال ...... حضور والا، اتصال میں کمی بیشی مسلم ہے پھر اس کو برابر کہنا کیسے درست ہوگا؟

جواب ...... یہ تو تسلیم ہے کہ اتصال میں قلت و کثرت ہے بالفاظ دیگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ علت کے اندر کثرت ہے مگر ترجیح علت کی کثرت کی وجہ نہیں دی جاتی بلکہ علت کی قوت کی بنیاد پر ملتی ہے اور یہاں کثیر والے کو قوت سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ اسلئے کہ اگر اس میں قوت ہوتی تو دوسرا اس کے سامنے ظاہر نہ ہو پاتا جیسے شریک کے ہوتے ہوئے دوسروں کو حصہ نہیں ملتا۔ اور یہاں صاحب کثیر کے سامنے صاحب قلیل کو حق مل رہا ہے معلوم ہوا کہ یہ صرف علت کی کثرت ہے نہ کہ قوت، ورنہ دوسرے کا ظہور ہی نہ ہو پاتا۔

الاخرى بمقابلته ...... الخ۔ الاخرى علت کی صفت ہے اور "ہ" کا مرجع صاحب کثرت لیا جائے اور عنایہ میں یہ عبارت اس طرح ہے الاخرى بمقابلتها، اب "ها" کا مرجع علت ہوگا۔

۲۔ شافعیؒ نے شفعہ کو مرافق ملک شمار کیا تھا اس کا جواب دے رہے ہیں۔ **و تملک ملک غیره** ...... الخ جس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ کو مرافق ملک میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ ورنہ ہر تملک کے اندر اپنی ملک کا دخل ہونا چاہئے۔ جیسے باپ اپنے بیٹے کی باندی کا مالک ہو سکتا ہے مگر یہ ملک اس کی ملک کا ثمرہ نہیں ہے۔ لہذا شفعہ کو مرافق ملک نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ پھل وغیرہ میں پیداوار ملک کا ثمرہ ہوگا اور اسی وجہ سے بقدر ملک تقسیم ہوگا۔ (کمامر)

کوئی شفیع اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو کس حساب سے باقیوں میں تقسیم کیا جائے گا

ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت

ترجمہ ...... اور اگر ساقط کر دیا ان میں سے بعض نے اپنے حق کو تو شفعہ باقی لوگوں کیلئے ہوگا تمام مبیع میں ان کے عدد کے مطابق اسلئے کہ حصہ گھٹنا مزاحمت کی وجہ سے تھا ان میں سے ہر ایک کے حق میں کمال سبب کے باوجود اور مزاحمت منقطع ہو چکی ہے۔

تشریح ...... یعنی اگر شفعاء میں سے کسی نے اپنا حق ساقط کر دیا تو اب شفعہ باقی شفعاء کیلئے ہوگا۔ ان کے عدد رؤس کے مطابق۔ اسلئے کہ

کمال سب ہر ایک کو حاصل ہے۔ پھر مستحقین کی کثرت کی وجہ سے بربنائے مزاحمت ہر ایک کے حصہ میں کمی واقع ہو رہی تھی لیکن اب مزاحمت نہیں رہی اسلئے باقی حضرات شفعہ کے مستحق ہوں گے۔

بعض شفیع غائب ہوں اور تقسیم کے بعد آکر مطالبہ کریں تو کس طرح ان میں تقسیم کیا جائے گا

ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضر اخر يقضى له بالنصف ولو حضر ثالث فبثلث مافي يدكل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قضأ القاضي بالكل للحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء

ترجمہ ۔۔۔ اور بعض غائب ہوں تو حاضر ین کے درمیان ان کے عدد کے مطابق شفعہ کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اسلئے کہ غائب شاید طلب نہ کرے اور اگر تمام کا فیصلہ ایک کیلئے کر دیا گیا اور پھر دوسرا حاضر ہو گیا تو اس کیلئے نصف کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اگر تیسرا حاضر ہو گیا تو ہر ایک کے قبضہ میں جو کچھ ہے اس کے تہائی کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ برابری کو ثابت کرنے کیلئے۔ پس اگر حاضر نے اس کے حق میں جمیع کا فیصلہ کئے جانے کے بعد دست برداری دے دی تو آنے والا نہیں لے گا مگر نصف کو اسلئے کہ قاضی کے فیصلہ نے حاضر کیلئے مکمل کے سلسلہ میں منقطع کر دیا اس نے نصف کے حق میں غائب کے حق کو بخلاف اس صورت کے جو قضاء قاضی سے پہلے ہو۔

تشریح ۔۔۔ چند شفیع ہیں مگر ان میں سے کوئی غائب ہے اور کچھ موجود ہیں تو موجودین کے حق میں قاضی ان کی طلب پر شفعہ کا فیصلہ کر دے گا اور غائب کا کوئی لحاظ نہیں کرے گا۔ بلکہ موجودین کے درمیان ان کے عدد رؤس کے مطابق اس کو تقسیم کر دیا جائے گا۔ غائب کے عدم لحاظ کی وجہ یہ ہے کہ شاید وہ شفعہ کا مطالبہ نہ کرے۔

قاضی اولاً تو غائب کا لحاظ نہیں کرے گا لیکن اگر فیصلہ کے بعد وہ آکر شفعہ کا مطالبہ کرے حالانکہ ایک موجود شفیع کیلئے قاضی نے پورے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تھا، تو اب قاضی آنے والے کیلئے نصف کا فیصلہ کر دے گا اور اگر تیسرا اور بھی آ گیا اور اس نے بھی شفعہ طلب کیا تو دونوں کے قبضہ میں جو ہے ان میں سے ایک ایک ثلث قاضی دلوائے گا کیونکہ اس صورت میں تینوں کے درمیان مساوات ہو جائے گی۔

شفیع حاضر نے شفعہ کا دعویٰ کیا اور قاضی نے پورے شفعہ کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا لیکن پھر حاضر نے لیا نہیں اب شفیع غائب آتا ہے اور شفعہ طلب کرتا ہے تو اس کو پورا تو نہیں ملے گا بلکہ اس کا نصف ملے گا۔ اسلئے کہ جب قاضی نے حاضر کیلئے سارے کا فیصلہ کر دیا تھا لیکن پھر اس نے لیا نہیں تھا تو قاضی کے فیصلہ نے آنے والے کا حق نصف سے ساقط کر دیا اور اگر ابھی تک قاضی نے فیصلہ نہیں کیا کہ غائب آ گیا تو پورا شفعہ اس کو ملے گا بہر حال قضاء قاضی سے پہلے نصف ساقط نہیں ہوگا۔

شفعہ کا حق کب، کس طرح اور کیوں ثابت ہوتا ہے

قال والشفعة تجب بعقد البيع ومعناه بعده لا انه هو السبب لان سببها الاتصال على ما بيناه والوجه فيه ان الشفعة انما تجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبيع يعرفها ولهذا يكتفى بثبوت البيع في حقه حتى ياخذها الشفيع اذا اقر البائع بالبيع وان كان المشترى يكذبه

ترجمہ ... اور شفعہ ثابت ہوتا ہے عقد بیع سے اور اس کے معنی بعد البیع کے ہیں۔ یہ بات نہیں ہے کہ بیع سبب ہو اسلئے کہ شفعہ کا سبب اتصال ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شفعہ ثابت ہوتا ہے جبکہ بائع گھر کی ملکیت سے اعراض کرے اور بیع اس اعراض کی معرف ہے اور اسی وجہ سے اکتفا کیا جاتا ہے۔ ثبوت بیع پر بائع کے حق میں یہاں تک کہ شفیع لے لے گا گھر کو جبکہ بائع نے بیع کا اقرار کر لیا ہو اگرچہ مشتری اس کی تکذیب کرے۔

تشریح ... ماقبل میں تفصیل سے گزر چکا کہ سبب شفعہ اتصال ہے اور اس کی شرط بیع ہے اگر اتصال ہو اور بیع نہ پائی جائے تو شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

و معناه بعده کہہ کر مصنفؒ یہ اشارہ فرماتے ہیں کہ **بعقد البیع** میں باء برائے سبب نہیں ورنہ یہ لازم آتا کہ بیع سبب شفعہ ہے حالانکہ سبب اتصال ہے۔

پھر یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعد بیع شفعہ کیوں ہے تو فرمایا کہ گھر دراصل مالک کی ملکیت ہے جس کو وہاں سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اگر مالک اپنے اس گھر سے اعراض کرے اور کسی اور کو دینا چاہے اور بیچے تو اس کا اعراض کرنا سمجھ میں آتا ہے کیونکہ اقدام علی البیع نے اس کے اعراض کو ظاہر کر دیا اور جب اعراض پایا جاتا ہے تبھی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔

اسلئے ہم نے کہا کہ شفعہ بیع کے بعد ثابت ہوگا۔ جب شفعہ کا مدار بائع کے اعراض پر ہے تو اس کی جانب سے بیع کا پایا جانا ثبوت شفعہ کیلئے کافی ہے۔ لہٰذا اگر بائع نے بیع کا اقرار کر لیا اور مشتری انکار کرتا ہے تو شفیع کو شفعہ ملے گا کیونکہ بائع کے اقرار کی وجہ سے اس کا اعراض پایا گیا اور یہی شرط شفعہ ہے۔

طلب اشہاد اور طلب مواثبہ کی حیثیت

قال وتستقر بالاشهاد ولا بدمن طلب المواثبة لانه حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بدمن الاشهاد والطلب ليعلم بذلك رغبته فيه دون اعراضه عنه ولانه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد

ترجمہ ... اور شفعہ پختہ ہوتا ہے طلب اشہاد سے اور ضروری ہے طلب مواثبہ کا ہونا اسلئے کہ شفعہ حق ضعیف ہے جو اعراض سے باطل ہو جاتا ہے تو ضروری ہے اشہاد اور طلب کا ہونا تاکہ طلب سے شفیع کی اس میں رغبت معلوم ہو جائے نہ کہ اس سے اس کا اعراض اور اس لئے کہ شفیع محتاج ہے اپنی طلب کو ثابت کرنے کی جانب قاضی کے سامنے اور اس کو اثبات ممکن نہیں ہوگا مگر اشہاد کے ساتھ۔

تشریح ... شفعہ کا سبب تو اتصال ہے اور شرط بیع ہے لیکن ان دونوں کے باوجود اگر شفیع بلا عذر خاموش ہو جائے تو شفعہ نہیں ملے گا بلکہ معلوم ہوتے ہی طلب مواثبہ ضروری ہے پھر احتیاطاً اس پر گواہ قائم کرنا پھر طلب خصومت یعنی قاضی کی عدالت میں جا کر شفعہ کو طلب کرنا۔ ان طلبوں کے درمیان بھی ترتیب ہے جس کی تفصیل ابھی آ رہی ہے۔

یہاں تو مصنفؒ نے یہ بتایا کہ شفعہ کے اندر پختگی طلب اشہاد اور طلب مواثبہ سے آئے گی کیونکہ اگر معلوم ہونے کے بعد طلب نہ کرے تو یہ دلیل اعراض ہے اور شفعہ حق ضعیف ہے جو اعراض سے باطل ہو جاتا ہے تو ضروری ہوا کہ ایسی دلیل ہو جائے جو اسکے اعراض نہ کرنے کو ثابت کر سکے اور وہ طلب مواثبہ اور اشہاد ہے اب ان سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ شفیع نے شفعہ سے اعراض نہیں کیا بلکہ اس میں

راغب تھا۔

طلب مواثبہ کے بعد طلب اشہاد کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ شفیع قاضی کے سامنے اپنی طلب کو ثابت کر سکے اور اس کے اثبات کا ذریعہ اشہاد ہے اسلئے اثبات طلب کیلئے اشہاد ضروری ہے۔ طلب کی مزید تفصیل اگلے باب میں آرہی ہے۔

شفیع دار مشفوعہ کا کب مالک بن جاتا ہے، "تجب بعقد البیع" کی عبارت کا فائدہ

قال وتملک بالاخذ اذا سلمها المشتری او حکم بها الحاکم لان الملک للمشتری قدتم فلا ینتقل الی الشفیع الا بالتراضی اوقضاء القاضی کما فی الرجوع فی الهبة وتظهر فائدة هذا فیما اذا مات الشفیع بعد الطلبین اوباع داره المستحق بها الشفعة اوبیعت دار بجنب الدار المشفوعة قبل حکم الحاکم او تسلیم المخاصم لا تورث عنه فی الصورة الاولی وتبطل شفعته فی الثانیة ولا یستحقها فی الثالثة لانعدام الملک له ثم قوله تجب بعقد البیع بیان انه لایجب الاعند معاوضة المال بالمال علی مانبینه ان شاء الله تعالی والله سبحانه اعلم بالصواب

ترجمہ ... فرمایا قدوریؒ نے اور گھر مملوک ہوگا اپنے کے ساتھ جبکہ مشتری نے اس کو سپرد کر دیا ہو یا حاکم نے اس کا حکم کر دیا ہو اسلئے کہ مشتری کی ملکیت تام ہو چکی ہے تو وہ شفیع کی جانب منتقل نہ ہوگی مگر رضامندی سے یا قاضی کے فیصلہ سے جیسا کہ ہبہ میں رجوع کی صورت میں اور ظاہر ہوگا اس کا فائدہ اس صورت میں جبکہ شفیع دونوں طلبوں کے بعد مر جائے یا وہ اپنے اس گھر کو فروخت کر دے جس کی وجہ سے وہ شفعہ کا مستحق بن رہا ہے یا دار مشفوعہ کے پہلو میں کوئی گھر فروخت کیا جائے حاکم کے حکم یا مخاصم کی تسلیم سے پہلے تو پہلی صورت میں اس کی جانب سے گھر میراث میں تقسیم نہ ہوگا اور دوسری صورت میں اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور تیسری صورت میں اس کی ملک نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس دار کا مستحق نہ ہوگا۔ پھر قدوریؒ کا قول تجب بعقد البیع اس بات کا بیان ہے کہ شفعہ ثابت نہیں ہوتا مگر مال کے معاوضہ کے وقت مال کے ساتھ اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے اور اللہ سبحانہ ہی ٹھیک جاننے والا ہے۔

تشریح ... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اتصال اور بیع کے باوجود اور طلب مواثبہ اور اشہاد کے باوجود بھی شفیع اس مکان کا مالک نہیں ہوا بلکہ مالک بننے کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو مشتری شفیع کو وہ مکان حوالہ کر دے یا قاضی اس کا فیصلہ کر دے۔ دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت پائی جائے گی شفیع اس کا مالک بن جائے گا کیونکہ مشتری اس مکان کا مالک ہو چکا ہے اور اس کی ملکیت تامہ ہے اب اس مکان کو اس کی ملکیت سے نکالنے کیلئے رضامندی سے سپردگی پائی جائے یا حاکم کا فیصلہ پایا جائے۔

کما فی الرجوع فی الهبة اگر کسی شخص نے کسی کو اپنا مکان ہبہ کر دیا اور قبضہ بھی کرا دیا اب واہب اس کو موہوب لہ سے واپس لینا چاہتا ہے تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو موہوب لہ اپنی رضامندی سے دے دے یا حاکم اس کا فیصلہ کر دے۔ بعینہ یہی صورت یہاں ہے کہ یا تو شفیع خود دے دے یا حاکم کا فیصلہ ہو جائے۔

شفیع کی ملکیت ثابت ہونے کیلئے امرین میں سے کوئی ایک ہونا ضروری ہے ورنہ ملکیت نہیں ہوگی اب اس پر تین مسائل متفرع کر

[illegible]

۱۔ شفیع دونوں طلبوں کے بعد مر گیا تو چونکہ گھر ابھی اسکی ملکیت میں نہیں آیا تھا اور میت کے ترکہ میں داخل نہیں ہوا تھا اور میراث میں میت کا ترکہ ہی تقسیم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ گھر میراث میں تقسیم نہ ہوگا۔ البتہ اگر شفیع کے وارثین اس کو لینا چاہتے ہیں تو از سر نو شفعہ طلب کریں۔

۲۔ شفیع نے طلبین کے بعد اپنا وہ گھر فروخت کر دیا جس کی وجہ سے وہ شفعہ کا مستحق بن رہا ہے تو اب اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کو شفعہ مل رہا تھا اتصال کے سبب سے اور اب اتصال زائل ہو گیا۔ لہٰذا شفعہ کا سبب ہی زائل ہو گیا۔

۳۔ شفیع دونوں طلب کر چکا ہے اسی دوران ایک گھر فروخت ہوا جو اس گھر کے پہلو میں ہے جس کو شفیع شفعہ میں لینا چاہتا ہے اب شفیع چاہتا ہے کہ اس دوسرے گھر کو بھی میں ہی لے لوں تو نہیں لے سکتا ہے کیونکہ شفعہ کا سبب اتصال ہے اور ابھی دار مشفوعہ اس کی ملکیت میں ہے نہیں کہ اس کا اتصال ثابت ہو البتہ وہ گھر ابھی مشتری کی ملکیت میں ہے وہ اس کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ پھر صاحب ہدایہ نے قدوریؒ کے قول کی تشریح کی کہ قدوریؒ نے جو کچھ کہا ہے تجب بعقد البیع اس کا مطلب بیع ہی نہیں جب بھی معاوضۃ المال بالمال کی صورت سامنے آ جائے شفیع کو شفعہ مل جائے گا جس کا تفصیلی بیان آگے آ رہا ہے۔

باب طلب الشفعة والخصومة فيها

ترجمہ ... یہ باب ہے شفعہ کو طلب کرنے اور شفعہ کے اندر خصومت کے بیان میں

شفعہ طلب کرنا اور اس میں مخاصمہ کرنا اور طلب کرنے کا طریقہ شفعہ طلب کرنیکی مجموعی صورتیں، کسی تحریر کی ابتداء میں شفیع کیلئے شفعہ کا ذکر ہو تو شفیع خط پڑھ کر ختم کر ڈالے اور آخر میں مطالبہ نہ کرے تو مشفوعہ کا حق ہوگا یا نہیں

قال واذا علم الشفيع بالبيع اشهد في مجلسه ذٰلك على المطالبة اعلم ان الطلب على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم حتى لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفعته بطلت الشفعته لما ذكرنا ولقوله عليه السلام الشفعة لمن واثبها ولو اخبر بكتاب والشفعة في اوله اوفي وسطه فقرأ الكتاب الى اخره بطلت شفعته وعلى هذا عامة المشايخ وهو رواية عن محمد وعنه ان له مجلس العلم والروايتان في النوادر وبالثانية اخذ الكرخي لانه لما ثبت له خيار التملك لا بدله من زمان التامل كما في المخيرة

ترجمہ فرمایا قدوریؒ نے اور جب شفیع نے بیع کو جان لیا تو اپنی اسی مجلس کے اندر مطالبہ پر گواہ بنائے۔ جان تو کہ طلب تین قسم پر ہے۔ طلب مواثبہ اور وہ وہ ہے کہ وہ شفعہ کو طلب کرے جونہی اس نے جانا یہاں تک کہ اگر شفیع کو بیع کی خبر پہنچی اور اس نے اپنا شفعہ طلب نہیں کیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور نبی علیہ السلام کے فرمان الشفعة ... الخ کی وجہ سے اور اگر وہ خبر دیا گیا خط کے ذریعہ اور شفعہ اس کے اول یا بیچ میں ہے۔ پس اس نے خط کو آخر تک پڑھ لیا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور اسی پر عام مشائخ ہیں اور یہی محمدؒ سے ایک روایت ہے اور محمدؒ سے یہ ایک دوسری روایت ہے کہ شفیع کیلئے مجلس علم ہے اور

دونوں روایتیں نوادر میں ہیں اور دوسری روایت کو کرخیؒ نے لیا ہے اسلئے کہ جبکہ شفیع کیلئے مالک ہونے کا خیار ہے تو اسی کیلئے تامل کا زمانہ ضروری ہے جیسا کہ مخیّرہ میں۔

تشریح۔ جب شفیع کو یہ معلوم ہو گیا کہ میرے شریک یا پڑوسی نے اپنا مکان فلاں کو فروخت کر دیا تو معلوم ہوتے ہی اس پر ضروری ہے کہ طلب مواثبہ کرے یعنی یہ کہے کہ فلاں نے فلاں کو اپنا مکان فروخت کر دیا۔ حالانکہ میں اس کا شفیع ہوں تو شفعہ میں اس کو میں لوں گا۔ چونکہ یہ طلب عجلت اور فوریت کو چاہتی ہے اسلئے اس کا نام طلب المواثبہ رکھا گیا ہے۔ اسی لئے اگر اس نے علم کے بعد طلب مواثبہ نہیں کیا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا جس کی دلیل گذر چکی ہے۔

اسی پر صاحب ہدایہ نے ایک حدیث پیش کی الشفعة لمن واثبها شفعہ اس کیلئے ہے جو اس کا طلب مواثبہ کرے۔ یہ حدیث نہیں ملی البتہ مصنفؒ عبدالرزاق میں اس کو شریحؒ کا قول کہہ کر نقل کیا ہے مگر کچھ حرج نہیں وہ دور صحابہ کے قاضی ہیں ان کا قول قابل استدلال ہے اس کے مفہوم کی دوسری روایات سے تائید ہوتی ہے۔

اگر کسی کو خط کے ذریعہ اطلاع دی گئی کہ فلاں نے اپنا مکان فروخت کر دیا اور شفعہ کا ذکر خط کے اول یا وسط میں ہے اور اس کو پڑھ کر اس نے شفعہ طلب نہیں کیا بلکہ پورا خط پڑھ لیا تو عامۃ المشائخ کے قول کے مطابق اس کا شفعہ باطل ہو گیا اور یہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے۔ دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ مجلس علم کے اندر اندر اگر وہ طلب کرے گا تو اس کو شفعہ ملے گا اور یہ دونوں روایتیں ظاہر الروایہ نہیں بلکہ نوادر کی روایتیں ہیں۔ اول روایت کو عامۃ المشائخ نے اور دوسری کو امام کرخیؒ نے لیا ہے۔ سکب الانہر ص ۴۰۶ ج ۲ پر قول ثانی کو اصح کہا ہے اور مجمع الانہر ص ۴۵۶ ج ۲ پر قول اول کو روایت اصل کہہ کر کہا ہے وعلیہ الفتویٰ۔ شامی ص ۱۴۳ ج ۵ پر بھی اسی کو ترجیح دی گئی ہے۔

لانه لما ثبت یہ مجلس علم کے اعتبار کرنے کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ جب شریعت نے شفیع کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر چاہے تو شفعہ میں اس گھر کا مالک بن جائے تو اس کو اتنا زمانہ بھی ملنا چاہئے۔ جس میں وہ تامل کر سکے اور وہ کم از کم مجلس علم ہے لہٰذا مجلس علم تک اس کا خیار یعنی شفعہ ساقط نہ ہوگا۔ جیسے مخیّرہ کے اندر بھی مجلس تک اختیار رہتا ہے۔ یعنی وہ عورت جس کے شوہر نے اس سے کہہ دیا ہو کہ اگر تو چاہے تو اپنے کو طلاق دے دے تو مجلس تک اس کو اختیار ہے، اگر مجلس برخواست ہونے سے پہلے اس نے اپنے کو طلاق دے دی تو واقع ہو جائے گی اور اگر مجلس بدل گئی تو اس کا خیار ختم ہو گیا۔ ہدایہ جلد ثانی میں یہ بحث گذر چکی ہے۔

بیع کی خبر ملنے پر الحمد للہ یا لاحول ولاقوۃ الا باللہ یا سبحان اللہ پڑھنے سے شفعہ کا حق باطل نہیں ہوگا

ولو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله او لا حول ولا قوة الا بالله اوقال سبحان الله لا تبطل شفعته لان الاول حمد على الخلاص من جواره والثاني تعجب منه لقصد اضراره والثالث لا فتتاح كلامه فلا يدل شئ منه على الاعراض وكذا اذا قال من ابتاعها وبكم بيعت لانه يرغب فيها بثمن دون ثمن ويرغب عن مجاورة بعض دون بعض

ترجمہ۔۔۔ اور اگر کہا اس نے (شفیع نے) بیع کی خبر پہنچنے کے بعد الحمد للہ یا لاحول ولاقوۃ الا باللہ یا کہا سبحان اللہ، اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اول حمد ہے اس کے پڑوس سے چھٹکارہ پانے پر اور دوسرا تعجب ہے اس کی جانب سے اس کے (بائع کے) اضرار کے قصد پر اور

تیسرا اپنے کلام کوشروع کرنے کیلئے ہےتو ان میں سے کوئی بھی اعراض پر دال نہیں ہے اور ایسے ہی جب کہا اس نے کس نے خریدا اس کو اور کتنے میں بیچا گیا ہے اسلئے کہ وہ رغبت کرتا ہے اس گھر میں ایک ثمن کے ذریعہ نہ کہ دوسرے کے ذریعہ اور اعراض کرتا ہے بعض کی مجاورت سے نہ کہ دوسرے بعض کی۔

تشریح ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ اعراض پائے جانے میں شفعہ باطل ہو جائے گا لیکن ہر بات اعراض میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا جب شفیع کو بیع کا علم ہوا اور اس نے کہا الحمد للہ تو یہ اعراض نہیں ہے کیونکہ یہ اپنے پڑوسی کے شر اور ضرر سے عاجز تھا اب اس کو موقع ملا ہے کہ اس گھر کو شفعہ میں لے اور بائع کے شر سے خلاصی پائے تو وہ اس پر اللہ کا شکر کرتے ہوئے الحمد للہ کہہ رہا ہے لہٰذا یہ دلیل اعراض نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا لاحول ولاقوۃ الا باللہ، یہ بھی اعراض نہیں، بلکہ اظہار تعجب ہے کہ بائع کیسا پڑوسی ہے۔ مجھے بتایا بھی نہیں اور مکان فروخت کر بیٹھا جس سے مجھے نقصان پہنچانا چاہتا ہے اور اگر اس نے کہا سبحان اللہ تو یہ بھی اعراض نہیں ہے کہ بعض آدمیوں کی عادت ہے کہ وہ آغاز کلام میں سبحان اللہ کہتے ہیں لہٰذا اس نے سبحان اللہ افتتاح کلام کیلئے کہا ہے۔

بہر حال ان تینوں جملوں میں سے کوئی بھی اعراض کی دلیل نہیں ہے۔ اسی طرح جب اس کو معلوم ہوا تو اس نے پوچھا کتنے میں بیچا ہے یا پوچھا کس نے خریدا ہے تو یہ سوال بھی اعراض کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ہر ثمن کے ساتھ خریدنے پر راضی نہ ہوگا بلکہ کم پر ہوگا۔ بہر حال یہ اعراض کی دلیل نہیں اور اسی طرح بعض کا پڑوسی بننے سے آدمی بھاگتا ہے سب سے نہیں۔ لہٰذا جب اس نے پوچھا کس نے خریدا تو یہ اعراض کی دلیل نہ ہوگی۔

اشهد فی مجلسه ذٰلک علی المطالبة عبارت کی وضاحت (یعنی) طلب اشہاد اور طلب مواثبت کی شرعی حیثیت

والمراد بقوله في الكتاب اشهد في مجلسه ذٰلک على المطالبة طلب المواثبة والاشهاد فيه ليس بلازم إنما هو لنفي التجاحدو التقييد بالمجلس اشارة الى ما اختاره الكرخي ويصح الطلب بكل لفظ يفهم منه طلب الشفعة كما لو قال طلبت الشفعة او اطلبها او انا طالبها لان الاعتبار للمعنى

ترجمہ......اور مراد قدوریؒ کے قول سے جو کتاب میں ہے **اشهد في مجلسه ذٰلک على المطالبة** طلب المواثبہ ہے اور اشہاد اس میں ضروری نہیں، اشہاد تو انکار کی نفی کیلئے ہے اور مجلس کی قید لگانا اشارہ ہے اس کی جانب جس کو کرخیؒ نے اختیار کیا ہے اور صحیح ہے طلب ہر ایسے لفظ سے جس سے شفعہ کی طلب سمجھی جائے جیسے اگر کہا طلبت الشفعة یا اطلبها یا انا طالبها اسلئے کہ اعتبار معنیٰ کا ہے۔

تشریح ...... یہاں سے صاحب ہدایہ قدوریؒ کے قول کی تشریح فرما رہے ہیں۔ قدوری میں جو آیا تھا **اشهد في مجلسه ذٰلک على المطالبة** تو اس سے طلب مواثبہ مراد ہے اور طلب الاشتہاد لازم وضروری نہیں بلکہ طلب مواثبہ پر گواہ بنانے کو صرف اس وجہ سے کہا ہے کہ اگر مشتری طلب مواثبہ کو انکار کرنے لگے تو گواہوں سے اس کا اثبات کیا جا سکے۔

اور بغیر گواہوں کے طلب مواثبہ ضروری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دیانۃً شفیع کا حق ثابت ہو جائے اور اگر قسم کی حاجت پیش آئے تو شفیع

طلب پر حلف اٹھا سکے۔ پھر قدوری نے فی مجلسہ ذٰلک کی قید لگائی جس سے اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان کے نزدیک امام کرخیؒ کا قول مختار ہے۔

پھر فرمایا کہ طلب شفعہ کیلئے کوئی لفظ متعین نہیں بلکہ ہر وہ لفظ جس سے طلب شفعہ سمجھا جائے اس سے شفعہ کی طلب صحیح ہے کیونکہ الفاظ کا اعتبار نہیں بلکہ معنیٰ کا اعتبار ہے۔ اور جب طلب شفعہ کے معنی مفہوم ہو گئے پس شفعہ کی طلب متحقق ہو گئی۔ شعر

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

طلب اشہاد کب واجب ہے، اقوال فقہاء

واذا بلغ الشفيع بيع الدار لم يجب عليه الاشهاد حتى يخبره رجلان اورجل وامراتان او واحد عدل عندابى حنيفة وقالا يجب عليه ان يشهد اذا اخبره واحد حرا كان اوعبداً صبيا كان او امراة اذا كان الخبر حقا واصل الاختلاف فى عزل الوكيل وقد ذكرناه بدلائله واخواته فيما تقدم وهذا بخلاف المخيرة اذا اخبرت عنده لانه ليس فيه الزام حكم وبخلاف ما اذا اخبره المشترى لانه خصم فيه والعدالة غير معتبرة فى الخصوم

ترجمہ۔۔۔۔اور جبکہ شفیع کو گھر کے فروخت ہونے کی خبر پہنچی تو اس پر اشہاد واجب نہیں یہاں تک کہ اس کو دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں یا ایک عادل شخص خبر دے ابوحنیفہ کے نزدیک اور فرمایا صاحبین نے اس کے اوپر اشہاد واجب ہے جبکہ اس کو ایک آدمی نے خبر دی، آزاد ہو یا غلام، بچہ ہو یا عورت جبکہ اس کے گمان میں خبر حق ہو اور اختلاف کی اصل عزل وکیل میں ہے اور ہم اس کو ماقبل میں اس کے دلائل اور اس کی نظیروں کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں اور یہ مخیّرۃ کے خلاف ہے جبکہ وہ خبر دی جائے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ اس میں الزام حکم نہیں ہے اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کو مشتری نے خبر دی ہو اسلئے کہ وہ خصم ہے اس باب میں اور عدالت خصوم غیر معتبر ہے۔

تشریح۔ شفیع کو خبر دی گئی کہ فلاں نے اپنا مکان فروخت کر دیا تو اس پر اشہاد کب واجب ہے اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یا عدالت شرط ہے۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ تو ایک معاملہ ہے لہٰذا نہ نصاب ضروری ہے اور نہ وصف عدالت بلکہ جس نے بھی خبر دی شفیع پر اشہاد ضروری ہے اور ان حضرات کا اصل اختلاف وکیل کو معزول کرنے کے سلسلہ میں ہے وہاں پر بھی ابوحنیفہؒ نے یہی فرمایا کہ جب وکیل کو عزل کی خبر دی گئی تو نصاب شہادت یا عدالت چاہئے۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ مطلقاً خبر الواحد پر اکتفاء کر لیا جائے۔ مگر صاحب ہدایہؒ نے یہ بحث باب عزل الوکیل میں نہیں کی بلکہ ادب القاضی میں فصل فی القضاء بالمواریث میں ص ۱۳۶ ج ۳ پر کی ہے۔ اسی کا حوالہ دے رہے ہیں کہ ہم اس مسئلہ کو اس کے دلائل اور نظائر کے ساتھ ماقبل میں صفحہ مذکور پر بیان کر چکے ہیں۔

سوال..... اگر کسی عورت کو خبر دی گئی کہ اس کے شوہر نے اس کو طلاق کا اختیار دیا ہے تو ابو حنیفہؒ وہاں خبر الواحد پر اکتفا کیوں کرتے ہیں؟

جواب ..... ان دونوں میں فرق ہے مخیرہ میں الزام حکم نہیں کیونکہ اگر اس نے طلاق دے دی اور شوہر نے اس کی تصدیق کر دی۔ فبہا ورنہ شوہر کے انکار کرنے کی صورت میں بدستور اس کی زوجہ رہے گی۔ اور شفیع والے مسئلہ میں الزام حکم ہے کیونکہ اگر وہ سکوت اختیار کرے تو اس کو جوار کے ضرر کی برائی لاحق ہوگی۔ تو بہر حال ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اسلئے کہ امام صاحبؒ نے مخیرہ میں نصاب اور عدالت کو شرط قرار نہیں دیا۔

سوال..... اگر مشتری تنہا شفیع کو شراء کی خبر دے تو یہاں بھی امام ابو حنیفہؒ نے نصاب وعدالت کو شرط قرار نہیں دیا۔

جواب ..... جی ہاں اسلئے کہ مشتری خصم ہے اور خصم کے اندر عدالت کا اعتبار نہیں ہوا کرتا۔

طلب تقریر اور اشہاد کا حکم

والثاني طلب التقرير والاشهاد لانه محتاج اليه لاثباته عند القاضي على ما ذكرنا ولا يمكنه الاشهاد ظاهرا على طلب المواثبة لانه على فور العلم بالشراء فيحتاج بعد ذلك الى طلب الاشهاد والتقرير وبيانه ما قال في الكتاب

ترجمہ..... اور دوسرے طلب تقریر اور اشہاد ہے اسلئے کہ شفیع محتاج ہوگا اس کی جانب (اشہاد کی) طلب کو ثابت کرنے کیلئے قاضی کے سامنے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور اس کو ظاہراً اشہاد ممکن نہیں طلب مواثبہ پر اس لئے کہ طلب مواثبہ شراء کے علم کے علی الفور ہے تو وہ محتاج ہوگا اس کے بعد طلب اشہاد وتقریر کی جانب اور اس طلب کا بیان یہ ہے جو قدوریؒ نے کتاب میں کہا ہے (یعنی آئندہ متن میں)۔

تشریح ..... مصنفؒ نے کہا تھا کہ طلب کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کا بیان کر چکے یہ طلب الاشہاد کا بیان ہے اور اس کا نام طلب التقریر ہے۔ اس طلب کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے اس کو ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے۔

اس کی ضرورت طلب مواثبہ کے بعد کیوں ہے تو اس کا جواب دیا کہ بسا اوقات مجلس علم میں اس کے پاس کوئی گواہ نہیں ہوتا اور مجلس علم میں طلب المواثبہ ضروری ہے کیونکہ طلب مواثبہ بیع کا علم ہوتے ہی فوراً کرنا ضروری ہے تو اگر طلب اشہاد کو الگ سے طلب نہ کیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔ اور شفیع کا شفعہ سے حرمان لازم آئے گا جس کی تقریر خود امام قدوریؒ اس طرح کر رہے ہیں۔

طلب اشہاد کہاں کرے؟

ثم ينهض منه يعني من المجلس ويشهد على البائع ان كان المبيع في يده معناه لم يسلم الى المشترى اوعلى المبتاع او عند العقار فاذا فعل ذلك استقرت شفعته وهذا لان كل واحدمنهما خصم فيه لان للاول اليد وللثاني الملك وكذا يصح الاشهاد عند المبيع لان الحق متعلق به فإن سلم البائع المبيع لم يصح الاشهاد عليه لخروجه من ان يكون خصما اذلا يدله ولا ملك فصار كالاجنبي

ترجمہ..... پھر اس سے یعنی مجلس سے اٹھے اور بائع کے پاس گواہ بنائے اگر مبیع اس کے قبضہ میں ہو جس کے معنیٰ ہیں کہ مشتری کو سپرد نہ کی

ہو یا مشتری کے پاس گواہ بنائے یا زمین کے پاس۔ پس جب اس نے یہ کرلیا تو اس کا شفعہ پختہ ہو گیا اور یہ اسلئے کہ ہرایک ان دونوں میں سے خصم ہے اس میں اسلئے کہ اول کیلئے قبضہ اور ثانی کیلئے ملک ہے اور ایسے ہی مبیع کے پاس اشہاد صحیح ہے اسلئے کہ حق اس کے ساتھ وابستہ ہے پس اگر بائع نے بیع کو سپرد کر دیا تو اس پر اشہاد صحیح نہیں اس کے نکلنے کی وجہ سے خصم ہونے سے اسلئے کہ نہ اس کا قبضہ ہے اور نہ ملک تو یہ اجنبی کے مثل ہو گیا۔

تشریح یعنی جب شفیع مجلس علم میں طلب مواثبہ کرچکا تو اس کو چاہئے کہ اب باہر نکل کر طلب اشہاد کرے اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو تو اس کے پاس گواہ بنائے یا مشتری کے پاس بنائے اور مبیع کے پاس بھی گواہ بنا سکتا ہے مبیع کے پاس تو اس لئے کہ حق اسی میں ہے اور بائع اور مشتری کے پاس اسلئے کہ وہ دونوں خصم بن سکتے ہیں۔

ہاں اگر بائع نے مبیع مشتری کے حوالہ کر دی تو اب وہ اجنبی ہو گیا نہ اس کی ملک رہی اور نہ قبضہ، لہٰذا اب اس کا اشتہاد لغو محض ہوگا۔

بہر حال ان دونوں طلبوں کے بعد شفعہ میں پختگی آجائے گی مگر مملوک نہیں ہوگا جس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے۔

طلب اشہاد کا طریقہ

و صورة هذا الطلب ان يقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد كنت طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على ذلك وعن ابي يوسف انه يشترط تسمية المبيع وتحديده لان المطالبة لا تصح الا في معلوم والثالث طلب الخصومة والتملك وسنذكر كيفيته من بعد ان شاء الله تعالى

ترجمہ ...اور طلب کی صورت یہ ہے کہ فلاں نے اس گھر کو خرید لیا اور میں اس کا شفیع ہوں اور میں نے شفعہ طلب کیا تھا اور اب بھی کر رہا ہوں تم اس کے اوپر گواہ رہو اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مبیع کا نام لینا اور اس کی حد بندی بیان کرنا شرط ہے اسلئے کہ مطالبہ صحیح نہیں ہوتا۔ مگر معلوم میں اور تیسرا طلب الخصومة والتملک ہے اور ہم انشاء اللہ اس کی کیفیت کو بعد میں ذکر کریں گے۔

تشریح ...یہ طلب الاشہاد کا طریقہ بتایا گیا ہے جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔ امام ابو یوسفؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ مبیع کا نام لے اور اس کی تحدید کرے کہ کتنا ہے سکب الانہر ج ۲ ص ۴۰۷ پر ہے، **وهل يشترط تسمية العقار و تحديده قيل نعم**۔

یہاں تک طلب کی دو قسموں کا ذکر آچکا ہے تیسری قسم طلب الخصومہ ہے اور اس کا دوسرا نام طلب التملک ہے یہ طلب قاضی کے سامنے ہوگی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس کی کیفیت بعد میں ذکر کی جائے گی۔

طلب استشہاد کی تاخیر سے شفعہ ساقط ہوگا یا نہیں؟......اقوال فقہاء

قال ولا تسقط الشفعة بتاخير هذا الطلب عند ابي حنيفة وهو رواية عن ابي يوسف وقال محمد ان تركها شهرا بعد الاشهاد بطلت وهو قول زفر معناه اذا تركها من غير عذر وعن ابي يوسف انه إذا ترك المخاصمة في مجلس من مجالس القاضي تبطل شفعته لانه اذا مضى مجلس من مجالسه ولم يخاصم فيه اختيارا دل ذلك على اعراضه وتسليمه

ترجمہ ...... اور شفعہ ساقط نہیں ہوگا اس طلب کو مؤخر کرنے کی وجہ سے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور یہی ایک روایت ہے ابو یوسفؒ سے، اور محمدؒ نے کہا کہ اگر اس نے اشہاد کے بعد ایک مہینہ تک خصومت کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو جائیگا اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس کے معنی یہ ہیں جب کہ وہ خصومت کو بلا عذر کے چھوڑے، اور ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ جب اس نے قاضی کی مجلسوں میں سے کسی مجلس کے اندر مخاصمت کو چھوڑ دیا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ جب قاضی کی مجلسوں میں سے کوئی مجلس گذر گئی اور اس نے اختیار سے اس مجلس میں مخاصمت نہیں کی تو یہ اس کے اعراض اور اس کی تسلیم پر دال ہے۔

تشریح ماقبل میں گذر چکا ہے کہ طلبین کے بعد شفعہ میں پختگی پیدا ہو جاتی ہے۔ لہذا امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا اور امام ابو یوسفؒ کی بھی یہی ایک روایت ہے کہ طلب خصومت میں تاخیر شفعہ کو باطل نہیں کرے گی۔

اور امام محمدؒ اور زفرؒ نے کہا کہ اگر ایک مہینہ تاخیر کردی تو شفعہ باطل ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب شفیع کو معلوم ہے کہ قاضی فلاں روز اپنی کچہری میں بیٹھتا ہے اور اس کو کوئی عذر نہیں ہے اس کے باوجود بھی اس نے طلب خصومت نہیں کی تو شفعہ باطل ہوگیا۔ اس لئے کہ یہ اس کے اعراض پر دال ہے اور نہ لینے پر دال ہے۔ تاخیر مسقط ہے یا نہیں، یہ اختلاف اسی وقت ہے جب کہ تاخیر بغیر عذر کے ہو ورنہ عذر کی وجہ سے تاخیر بالاتفاق شفعہ کو ساقط نہیں کرے گی۔ تو یہاں تین قول ہو گئے:-

۱۔ قول شیخینؒ تاخیر غیر مسقط ہے۔

۲۔ قول محمدؒ وزفرؒ ایک ماہ پر مدار ہے۔

۳۔ قول ابی یوسفؒ مجلس قاضی سے بلا عذر اعراض مسقط ہے۔

تنبیہ ہدایہ اور ملتقی الابحر میں امام صاحبؒ کے قول کو ظاہر مذہب بتا کر اسی پر فتویٰ دیا ہے، اور زیلعی اور مجمع الانہر اور سکب الانہر میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے بلکہ سکب الانہر ص ۴۰۷ ج ۲ پر یہ الفاظ ہیں و فی الشرنبلالیة عن البرهان انه اصح ما یُفتی به فلیحفظ، شامی ص ۱۴۴ ج ۵ پر دونوں فتوے نقل کر کے قول امام محمدؒ کو ترجیح دی ہے۔

امام محمدؒ کے قول کی دلیل

وجه قول محمد انه لو لم يسقط بتاخير الخصومة منه ابدا يتضرر به المشترى لانه لا يمكنه التصرف حذار نقضه من جهة الشفيع فقدرناه بشهر لانه آجل وما دونه عاجل على مامر فى الايمان

ترجمہ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ ساقط نہ ہو خصومت کی تاخیر سے شفیع کی جانب سے تو مشتری اس سے ضرر اٹھائے گا اس لئے کہ اس کو تصرف ممکن نہ ہوگا اس تصرف کے ٹوٹ جانے کے ڈر سے شفیع کی جانب سے تو ہم نے مقدر کر دیا اس کو ایک ماہ کے ساتھ اس لئے کہ یہ مؤخر ہے اور جو اس سے کم ہے وہ عاجل (ہے) جیسا کہ ایمان میں گذر چکا ہے۔

تشریح ...... یہاں سے امام محمدؒ کے قول کی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ اگر کبھی تک بھی خصومت کی تاخیر سے شفعہ باطل نہ ہو تو اس میں مشتری کا ضرر ہے کیونکہ وہ کبھی بھی اس میں تصرف نہیں کر سکے گا اس لئے کہ اس کو یہ خوف دامن گیر رہے گا کہ شفیع میرے تصرف کو توڑ دے گا تو ضروری ہوا کہ اس میں کچھ میعاد مقرر کر دی جائے تو ہم نے ایک مہینہ کی میعاد مقرر کر دی کہ اس سے پہلے پہلے تاخیر مسقط نہیں اور ایک مہینہ

تک تاخیر مسقط ہے اس لئے کہ ہدایہ ص ۴۸۵ ج ۲ کتاب الایمان میں ایک ماہ سے کم کو قلیل مدت اور ایک ماہ اور اس سے زیادہ کو بعید مدت شمار کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل

ووجه قول ابی حنیفة وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى ان الحق متى ثبت واستقر لا يسقط الاباسقاطه وهو التصريح بلسانه كما في سائر الحقوق وما ذكر من الضرر يشكل بما اذا كان غائبا ولا فرق في حق المشترى بين الحضر والسفر ولو علم انه لم يكن في البلدة قاض لا تبطل شفعته بالتاخير بالاتفاق لانه لا يتمكن من الخصومة الاعند القاضي فكان عذرا

ترجمہ ۔۔۔ اور ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ اور یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ حق جب ثابت اور پختہ ہو گیا ساقط نہیں ہوگا مگر اس کے (صاحب حق کے) ساقط کرنے سے اور وہ اس کی زبان سے تصریح کرنا ہے جیسا کہ تمام حقوق میں اور جو ضرر ذکر کیا گیا ہے اس پر اشکال کیا جاتا ہے اس صورت کے ساتھ جب کہ شفیع غائب ہو اور مشتری کے حق میں حضر اور سفر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور اگر یہ بات معلوم ہوئی کہ شہر میں قاضی نہیں تھا تو بالاتفاق تاخیر کی وجہ سے اس کا شفعہ باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ خصومت پر قادر نہیں تھا مگر قاضی کے سامنے تو یہ عذر ہو گیا۔

تشریح ۔۔۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے جس کے بارے میں ہم کچھ عرض کر چکے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: اصول یہ مقرر ہے کہ حق ثابت ہو جاتا ہے پھر ختم نہیں ہوتا، ہاں صاحب حق ہی ساقط کر دے تو اور بات ہے لیکن اسقاط و توہمات سے اسقاط نہیں ہوتا بلکہ صاحب حق کی زبانی صراحت درکار ہے۔ تمام حقوق میں یہی اصول ہے، لہٰذا حق شفعہ میں بھی یہی اصول جاری ہوگا۔

امام محمدؒ نے یہاں ایک دلیل پیش کی تھی کہ اگر شفعہ ثابت نہ ہو تو مشتری کو نقصان پہنچے گا؟ اس کو جواب دیا کہ اگر شفیع غائب ہو جب بھی اسے معلوم ہوگا اس کو شفعہ ملے گا حالانکہ ضرر یہاں بھی موجود ہے تو جب شفیع کے سفر کی صورت میں مشتری کے ضرر کو برداشت کرایا گیا ہے، شفیع کے حضر میں رہتے ہوئے بھی اس ضرر کو برداشت کرنا چاہئے کیونکہ سفر اور حضر کے درمیان مشتری کے حق میں کوئی فرق نہیں ہے۔

یہاں ہدایہ کے حاشیہ میں اچھا اشکال و جواب ہے، اگر عذر کی وجہ سے تاخیر ہو جائے تو بالاتفاق شفعہ ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا اگر شہر میں قاضی نہ ہو اور اس کی وجہ سے تاخیر ہوگئی تو یہ تاخیر بالعذر ہے۔ اس تاخیر کی وجہ سے بالاتفاق شفعہ باطل نہ ہوگا کیونکہ جب قاضی ہی نہیں تھا تو وہ مخاصمت کہاں کرتا؟

شفع میں قاضی کا کردار

قال واذا تقدم الشفيع الى القاضي فادعى الشراء وطلب الشفعة سال القاضي المدعى عليه فان اعترف بملكه الذي يشفع به والا كلفه باقامة البينة لان اليد ظاهر محتمل فلا تكفي لاثبات الاستحقاق قال يسال القاضي المدعي قبل ان يقبل على المدعى عليه عن موضع الدار وحدودها لانه ادعى حقافيها فصار كما اذا ادعى رقبتها واذا بين ذلك يساله عن سبب شفعته لاختلاف اسبابها فان قال انا شفيعها بدار لي تلاصقها

الان تم دعواه على ما قاله الخصاف و ذكر في الفتاوى تحديد هذه الدار التي يشفع بها ايضا وقد بيناه في الكتاب الموسوم بالتجنيس و المزيد

ترجمہ فرمایا قدوریؒ نے اور جب کہ شفیع قاضی کے پاس آ کر شراء کا دعویٰ کرے اور شفعہ طلب کرے تو قاضی مدعیٰ علیہ (مشتری) سے پوچھے پس اگر وہ اس کی ملکیت کا اعتراف کرے جس کی وجہ سے وہ شفعہ طلب کرتا ہے (تو فبہا) ورنہ قاضی اس کو (شفیع کو گواہ) قائم کرنے کا مکلف کرے اس لئے کہ قبضہ ایک ظاہری چیز ہے جس میں احتمال ہے تو وہ استحقاق کو ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں ہے۔ حضرت مصنفؒ نے فرمایا قاضی مدعیٰ علیہ (مشتری) کی جانب متوجہ ہونے سے پہلے مدعی (شفیع) سے گھر کی جگہ اور اس کی حدود کا سوال کرے، اس نے اس میں حق کا دعویٰ کیا ہے تو ایسا ہو گیا جیسا کہ جب کہ اس گھر کے رقبہ کا دعویٰ کرے (یعنی ملکیت کا) اور جب شفیع اس کو بیان کر دے تو قاضی اس سے اس کے شفعہ کے سبب کے بارے میں سوال کرے شفعہ کے اسباب مختلف ہونے کی وجہ سے، پس اگر اس نے کہا کہ میں اس کا شفیع ہوں اپنے اس گھر کی وجہ جو اس دار کے متصل ہے تو اب اس کا دعویٰ تام ہو گیا اس تفصیل کے مطابق جس کو خصافؒ نے بیان کیا ہے، اور فتاویٰ میں اس دار کی حدبندی بھی مذکور ہے جس کی وجہ سے وہ شفیع بن رہا ہے اور ہم اس کو اس کتاب میں بیان کر چکے ہیں جس کا نام التجنیس و المزید ہے۔

تشریح دعویٰ کے لئے کچھ ثبوت درکار ہے لہذا جب شفیع قاضی کی عدالت میں پہنچ کر شراء کا دعویٰ کر کے شفعہ طلب کرے تو قاضی مشتری سے تحقیق کرے گا کہ کیا واقعی وہاں اس کا مملوک گھر ہے جس کی وجہ سے یہ شفعہ کا دعویٰ کرتا ہے یا نہیں؟ اگر مشتری نے اس بات کا اقرار کر لیا تو ٹھیک ورنہ قاضی شفیع سے کہے گا کہ اپنی ملکیت پر گواہ قائم کرو۔

سوال ثبوت کیلئے کیا یہ کافی نہیں کہ وہ گھر شفیع کے قبضہ میں ہے؟

جواب جی نہیں- کیوں- اس لئے کہ قبضہ میں احتمال ہے کہ عاریت پر ہو یا اجارہ وغیرہ پر ہو، لہذا امر محتمل استحقاق کو ثابت کرنے کے کافی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قاضی کے پاس جب شفیع جائے تو سب سے شفیع یوں پوچھے- کہ جس گھر میں تم شفع کا دعویٰ کر رہے ہو یہ کہاں ہے کون سے شہر یا گاؤں اور کون سے محلہ میں اور اس کا حدود اربعہ میں کتنا طول اور کتنا عرض ہے؟

کیوں کہ شفیع یوں دعویٰ کرتا ہے کہ اس میں میرا حق ہے اور جب کوئی شخص کسی گھر کے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ میں اس کا مالک ہوں تو وہاں اس سے اس کا جائے وقوع اور اس کی حدود اربعہ کا سوال ہوتا ہے، لہذا ایسے ہی شفیع سے بھی سوال کیا جائے گا۔

جب شفیع نے یہ بات بیان کر دی تو اب اس سے قاضی پوچھے کہ شفعہ کا سبب کیا ہے؟ کیونکہ اسباب شفعہ مختلف ہیں یعنی شرکت فی المبیع اور شرکت فی الحقوق اور جوار، تو جب شفیع نے کہا کہ میں اس کا جار ملاصق ہونے کی وجہ سے شفیع ہوں تو اب اس کا دعویٰ تام ہو گا اب قاضی مشتری سے سابق والا سوال کرے، امام خصافؒ نے یوں ہی بیان کیا ہے۔

فتاویٰ میں ہے کہ جس گھر کی وجہ سے وہ شفیع بن رہا ہے اس کی بھی تحدید کرائی جائے۔ مصنفؒ کی ایک کتاب ہے التجنیس و المزید، اس میں مصنفؒ نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ شفیع یوں کہے کہ میں شفعہ اس دار کی وجہ سے طلب کر رہا ہوں جس کو میں نے

فلاں سے خریدا تھا جس کی حدود یہ ہیں۔ اس لئے کہ حدود کے ذکر سے دار معلوم ہو جائے گا اور جس گھر کو فروخت کیا گیا ہے اس کی حدود بھی بیان کی جائیں اس لئے کہ دعویٰ جبھی صحیح ہوتا کہ جس کا دعویٰ کرتا ہے وہ معلوم ہو اور اس کا علم اس کی حدود کے ذکر سے ہوگا۔

علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی ضروری ہے کہ شفیع نے جو گھر خریدا ہے جس کی وجہ سے وہ شفعہ کا دعویٰ کر رہا ہے وہ شفیع کے قبضہ میں آ گیا ہو ورنہ بغیر بائع کی حضوری کے مشتری پر شفیع کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور اس کے بعد قاضی طلب اشہاد کے بارے میں سوال کرے کہ کیسے کیا اور کس کے سامنے کیا؟ جب شفیع ان سب باتوں کو بیان کر دے اب اس کا دعویٰ تام ہوگا کذا فی مجمع الانہر ص ۴۵۷ ج ۲۔

شفیع بینہ سے عاجز ہو تو قاضی مشتری سے قسم لے...... قسم کا طریقہ

قال فان عجز عن البينة استحلف المشتری باللّٰہ ما یعلم انه مالک للذی ذکره لما یشفع معناه بطلب الشفیع لانه ادعی علیه معنی لو اقر به لزمه ثم هو استحلاف علی ما فی یدغیره فیحلف علی العلم

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا پس اگر شفیع بینہ سے عاجز ہو جائے تو قاضی مشتری سے حلف لے (جس کے الفاظ یہ ہوں) خدا کی قسم میں نہیں جانتا کہ یہ مالک ہے اس چیز کا جس کا اس نے ذکر کیا ہے۔ یعنی اس گھر کا جس کی وجہ سے یہ شفیع بن رہا ہے اس کے معنی ہیں شفیع کی طلب پر۔ اسلئے کہ شفیع نے مشتری کے اوپر ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے کہ اگر مشتری اس کا اقرار کر لے تو وہ چیز مشتری پر لازم ہو جائے گی پھر یہ حلف لینا ایسی چیز پر ہے جو اس کے غیر کے قبضہ میں ہے لہٰذا علم پر حلف لی جائے گی۔

تشریح ... جب قاضی نے شفیع سے ثبوت ملک پر بینہ طلب کیا اور وہ عاجز ہو گیا تو اس کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔ ہاں اگر شفیع مطالبہ کرے تو اس کی طلب پر قاضی مشتری سے حلف لے کہ تمہیں علم ہے یا نہیں کہ یہ اس گھر کا مالک ہے تو وہ قسم کھائے گا۔ جس کا طریقہ کتاب میں آ چکا۔ اب یہاں دو باتیں ہیں۔

۱۔ حلف دو قسم کی ہوتی ہے ایک علی البتات اور ایک علی العلم، علی البتات کا مطلب یہ ہے کہ قطعیت کے ساتھ قسم کھائے اور علی العلم کا مطلب یہ ہے کہ میرے علم میں یوں ہے حقیقت حال اللہ جانے۔ اور اصول یہ ہے کہ جب آدمی دوسرے کے فعل وغیرہ پر قسم کھائے گا تو وہ قسم علی العلم ہوگی۔ اور اگر اپنے فعل یا اپنی چیز پر قسم کھائے گا تو وہ قسم علی البتات ہوتی ہے تو چونکہ یہاں مشتری ایسی چیز پر قسم کھائے گا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اسلئے یہ حلف علی العلم ہوگی نہ کہ علی البتات۔

۲۔ لانه ادعی علیه معنی ... الخ یعنی شفیع کی طلب پر مشتری سے قسم کیوں لی جائے گی؟ اسلئے کہ شفیع نے مشتری پر ثبوت شفعہ کا دعویٰ کیا ہے۔ تو اگر مشتری اقرار کر لیتا ہے کہ اس کا استحقاق ہے تو مشتری کے اوپر لازم ہوگا کہ اس کو اس کا حق دے اسلئے شفیع کی طرف پر مشتری اس صورت میں قسم کھائے گا۔ کیونکہ مدعی کے دعویٰ کے بعد اقامت بینہ بصورت انکار مدعیٰ علیہ مدعی کا فریضہ ہوگا اور اس کی عاجزی کی صورت میں دو صورتیں ہیں۔

۱۔ مدعیٰ علیہ اقرار کرے۔

۲۔ عدم اقرار کی صورت [illegible] لازم ہوا کرتی ہے اس وجہ سے یہاں حسب قاعدہ مدعیٰ علیہ پر یمین لازم ہوگی۔

مشتری قسم سے انکار کرے اور شفیع بینہ قائم کرلے شفیع کی ملک ثابت ہوجائے گا

فان نكل اوقامت للشفيع بينة ثبت ملكه في الدار التي يشفع بها وثبت الجوار. فبعد ذلك ساله القاضي يعني المدعى عليه هل ابتاع ام لا فان انكر الابتياع قيل للشفيع اقم البينة لان الشفعة لا تجب الابعد ثبوت البيع وثبوته بالحجة

ترجمہ..... پس اگر وہ (مشتری) انکار کردے (یمین سے) یا شفیع کے لئے بینہ قائم ہوجائے تو شفیع کی ملک ثابت ہوجائے گی۔ اس گھر میں جس کی وجہ سے وہ شفیع بن رہا ہے اور جوار ثابت ہوجائے گا۔ پھر اس کے بعد قاضی مدعیٰ علیہ (مشتری) سے پوچھے، کیا اس نے خریدا ہے یا نہیں؟ تو اگر مشتری خرید کا انکار کردے تو شفیع سے کہا جائے گا کہ بینہ قائم کرے۔ اسلئے کہ شفعہ ثابت نہیں ہوتا مگر بیع کے ثبوت کے بعد اور بیع کا ثبوت حجت سے ہوگا۔

تشریح..... پہلے مسئلہ میں مشتری کے ذمہ قسم واجب کی گئی تھی تو اگر وہ انکار کردے یا شفیع گواہ قائم کردے، دونوں صورتوں میں سے جو بھی ہو شفیع کی ملکیت اس دار میں ثابت ہوجائے گی جس کی وجہ سے وہ شفعہ کا مستحق بن رہا ہے۔

جب بات یہاں تک ثابت ہوگئی تو اب قاضی مشتری سے پوچھے گا کہ واقعی فلاں نے تم کو اپنا گھر فروخت کیا ہے یا نہیں۔ اگر وہ اقرار کرلے تو فبہا ورنہ انکار کی صورت میں شفیع پر اقامت بینہ ضروری ہے کیونکہ شفعہ کے ثبوت کی شرط بیع ہے (کما مر) تو ثبوتِ بیع کیلئے حجت درکار ہے۔ اور حجت یہی ہے جو مذکور ہوئی یعنی مشتری کا اقرار یا پھر شفیع کی جانب سے اقامت بینہ۔

شفیع بینہ قائم کرنے سے عاجز آجائے قاضی کن الفاظ میں مشتری سے حلف لے

قال فان عجز عنها استحلف المشترى بالله ما ابتاع او بالله ما استحق عليه في هذه الدار شفعة من الوجه الذى ذكره فهذا على الحاصل والاول على السبب وقد استوفينا الكلام فيه في الدعوى وذكرنا الاختلاف بتوفيق الله وانما يحلفه على البتات لانه استحلاف على فعل نفسه وعلى ما في يده اصالة وفي مثله يحلف على البتات

ترجمہ..... پس اگر عاجز ہوجائے شفیع اقامت بینہ سے تو قاضی مشتری سے حلف لے گا (جس کے الفاظ یہ ہوں گے) خدا کی قسم اس نے نہیں خریدا، یا خدا کی قسم شفیع کا استحقاق نہیں اس پر (مجھ پر) اس گھر میں شفعہ کا اس طریق پر جس کو اس نے ذکر کیا ہے۔ پس یہ قسم حاصل پر ہے اور اول سبب پر ہے اور ہم اس بارے میں کلام کو مفصل بیان کرچکے ہیں۔ کتاب الدعویٰ میں اور ہم اللہ کی توفیق سے اختلاف کو ذکر کر چکے ہیں اور قاضی مشتری کو قطعی قسم دے گا۔ اس لئے کہ یہ اس کے فعل پر قسم دینا ہے اور اس چیز پر جو اصالۃً اس کے قبضہ میں ہے اور اس کے فعل میں قطعی قسم دی جاتی ہے۔

تشریح.....اگر شفیع خرید پر بینہ قائم نہ کرسکے مشتری سے قسم لی جائے گی۔ پھر یہاں قدوریؒ نے قسم کے دو جملے استعمال فرمائے ہیں۔

۱۔ جس میں خرید کی نفی ہے۔

۲۔ جس میں شفیع کے استحقاق کی نفی ہے۔

ان دونوں کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ جہاں بیع کی نفی کی گئی ہے تو یہ سبب کی نفی ہے جس کو انہوں نے حلف علی السبب کہا ہے اور جہاں استحقاق کی نفی ہے تو اس میں حاصل سبب کی نفی ہے جس کو انہوں نے حلف علی الحاصل سے تعبیر کیا ہے۔

دوسری بات مصنفؒ نے یہ بیان کی کہ چونکہ یہاں مشتری سے اس کے ذاتی فعل پر قسم لی جارہی ہے اور اس چیز کے بارے میں قسم لی جارہی ہے جو اس کے قبضہ میں ہے غیر کے فعل پر قسم نہیں اس وجہ سے حسب قاعدہ مذکورہ یہ حلف علی العلم نہ ہوگی بلکہ حلف علی سبیل البتات ہوگی یعنی قطعی قسم ہوگی۔

پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کتاب الدعویٰ فصلٌ فی کیفیة الیمین و الاستحلاف ص۱۹۲ ج۳ پر کر چکے ہیں اور حضرات طرفین اور امام ابو یوسفؒ کا حلف علی السبب اور حلف علی الحاصل میں جو اختلاف ہے ہم ذکر کر چکے ہیں۔

شفیع کیلئے مجلس قاضی میں ثمن حاضر کرنا ضروری ہیں یا نہیں، اقوال فقہاء

قال و تجوز المنازعة فی الشفعة و ان لم یحضر الشفیع الثمن الی مجلس القاضی فاذا قضی القاضی بالشفعة لزمه احضار الثمن و هذا ظاهر روایة الاصل و عن محمدؒ انه لا یقضی حتی یحضر الشفیع الثمن و هو روایة الحسن عن ابی حنیفة لان الشفیع عساه یکون مفلسا فیتوقف القضاء علی احضاره حتی لا یتوی مال المشتری و وجه الظاهر انه لا ثمن له علیه قبل القضاء و لهذا لا یشترط تسلیمه فکذا لا یشترط احضاره

ترجمہ..... فرمایا قدوریؒ نے اور شفعہ کے اندر منازعت جائز ہے۔ اگر چہ شفیع مجلس قاضی میں ثمن کو حاضر نہ کرے۔ پھر جب قاضی نے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو شفیع کو لازم ہے کہ ثمن حاضر کرے اور یہی مبسوط کی روایت کا ظاہر ہے۔ اور محمدؒ سے منقول ہے کہ قاضی فیصلہ نہ کرے۔ یہاں تک کہ شفیع ثمن حاضر کر دے اور یہی ابو حنیفہؒ سے حسنؒ کی روایت ہے۔ اسلئے کہ شفیع کبھی مفلس ہوتا ہے تو قاضی کا فیصلہ موقوف رہے گا۔ ثمن کے حاضر کرنے پر تا کہ مشتری کا مال ہلاک نہ ہو۔ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کیلئے شفیع کے اوپر کوئی ثمن نہیں قاضی کے فیصلہ سے پہلے اور اسی وجہ سے ثمن کی تسلیم شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا احضار شرط نہیں ہے۔

تشریح..... شفیع کیلئے ضروری نہیں کہ قاضی کی مجلس میں ثمن لے کر حاضر ہو یعنی بغیر ثمن کے لئے ہوئے منازعت و خصومت جائز ہے۔ ہاں جب قاضی کا فیصلہ ہو گیا اب ثمن کو حاضر کرنا لازم ہے۔

اس پر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مبسوط کی روایت کا ظاہر اسی حکم کی جانب مشیر ہے یعنی مبسوط میں یہ مسئلہ صراحۃً ایسے مذکور نہیں۔ البتہ وہاں کی عبارت سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ بغیر احضار ثمن کے منازعت جائز ہے کیونکہ مبسوط کی عبارت اس طرح ہے

للمشتری ان یحبس الدار حتی یستوفی الثمن منه او من ورثته ان مات -

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بغیر احضار ثمن کے قاضی فیصلہ نہیں کرے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے حسنؒ نے بھی اسی طرح روایت کیا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے شفیع مفلس ہو تو اگر قضاء کیلئے ثمن کے احضار کو شرط کہہ دیں تو قضاء احضاءِ ثمن پر موقوف رہے گی تا کہ مشتری کا مال ہلاک نہ ہو کہ گھر کا فیصلہ شفیع کیلئے ہو گیا اور ابھی وہ ثمن ادا نہیں کر رہا ہے تو وہ انتظار میں بیٹھا رہے گا اسی کو ہلاکت سے تعبیر کیا ہے۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ قضاءِ قاضی سے پہلے شفیع پر ادائیگی ثمن واجب نہیں ہے۔ لہٰذا جب ثمن کی ادائیگی شرط نہیں ہے تو ثمن کو

لے کر آنا بھی شرط نہیں ہوگا۔

مشتری کب تک مبیع شفیع کے حوالے نہ کرنے کا حقدار ہے

واذا قضى له بالدار فللمشترى ان يحبسها حتى يستوفى الثمن وينفذ القضاء عند محمد ايضا لانه فصل مجتهد فيه ووجب عليه الثمن فيحبس فيه فلو اخر اداء الثمن بعد ما قال له ادفع الثمن اليه لا تبطل شفعته لانها تاكدت بالخصومة عند القاضى

ترجمہ......اور جب شفیع کیلئے گھر کا فیصلہ کر دیا گیا تو مشتری کو حق ہے کہ گھر کو روکے یہاں تک کہ ثمن کو وصول کر لے اور محمدؒ کے نزدیک بھی فیصلہ نافذ ہوگا۔ اسلئے کہ یہ فصل مجتہد فیہ ہے اور شفیع پر ثمن واجب ہوگا۔ پس روک لیا جائے گا مبیع کو ثمن کے بارے میں۔ پس اگر تاخیر کی شفیع نے ثمن کے ادا کرنے میں بعد اس کے کہ اس کو قاضی نے کہہ دیا کہ مشتری کو ثمن دے دے تو شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ وہ (شفعہ) مضبوط ہوگیا ہے قاضی کے سامنے خصومت کرنے سے۔

تشریح...... جب احضار ثمن کے بغیر خصومت جائز ہے (کما مر) تو مشتری کو حق ہے جب تک شفیع ثمن کی ادائیگی نہ کرے تب تک مبیع کا حبس کرے ثمن کے پائے جانے تک مبیع شفیع کے حوالہ نہ کرے۔

سوال......امام محمدؒ کے نزدیک تو بغیر احضار ثمن کے فیصلہ ہی جائز نہیں تو حبس کیسا؟

جواب......انہوں نے احضار ثمن کو ضروری کہا لیکن یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے لہٰذا اگر بغیر احضار کے قاضی نے فیصلہ کر دیا تو فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

اگر قاضی نے شفیع کو کہا کہ ثمن ادا کرو پھر بھی شفیع نے تاخیر کر دی تب بھی شفعہ باطل نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ قاضی کے سامنے خصومت کی وجہ سے اب شفعہ لو ہالاث ہوگیا ہے۔ لہٰذا وہ اب باطل نہ ہوگا۔

شفیع بائع سے کب مخاصمت کرسکتا ہے

قال وان احضر الشفيع البائع المبيع فى يده فله ان يخاصمه فى الشفعة لان اليدله وهى يد مستحقة ولا يسمع القاضى البينة حتى يحضر المشترى فيفسخ البيع بمشهد منه ويقضى بالشفعة على البائع ويجعل العهدة عليه لان الملك للمشترى واليد للبائع والقاضى يقضى بهما للشفيع فلا بدمن حضورهما

ترجمہ......فرمایا قدوریؒ نے، اگر شفیع نے (حاکم کے پاس) بائع کو حاضر کیا۔ حالانکہ مبیع بائع کے قبضہ میں ہے تو شفیع کو حق ہے کہ وہ شفعہ کے بارے میں بائع سے مخاصمت کرے۔ اسلئے کہ اس کا قبضہ ہے اور یہ قبضہ مستحقہ ہے اور قاضی بینہ نہیں سنے گا۔ یہاں تک کہ مشتری حاضر ہو جائے۔ پھر قاضی مشتری کی موجودگی میں بیع کو فسخ کرے گا اور شفعہ کا فیصلہ بائع پر کرے گا اور ذمہ داری اسی کے سپرد کر دے گا۔ اسلئے کہ ملکیت مشتری کی ہے اور قبضہ بائع کا ہے اور قاضی شفیع کیلئے ان دونوں کا فیصلہ کرتا ہے تو دونوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔

تشریح...... اگر مبیع ابھی تک بائع کے قبضہ میں ہو تو شفیع کیلئے جائز ہے کہ بائع سے مخاصمت کرے اور اسی کو قاضی کے سامنے حاضر کرے لیکن چونکہ ملکیت مشتری کی ہے۔ اسلئے جب تک مجلس میں وہ نہ آ جائے قاضی بینہ نہیں سنے گا بلکہ اس کے آنے کے بعد سنے گا۔ پھر

مشتری کی موجودگی میں بیع کو فسخ کر کے شفعہ کا فیصلہ کرے گا۔ اور صورت مذکورہ میں یہ فیصلہ بائع پر ہوگا اور وہی اس کا ذمہ دار ہوگا۔

بہر حال بائع اور مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ یہ ثابت کرتا ہے کہ شفیع کیلئے ملکیت بھی ہو اور قبضہ بھی۔ حالانکہ قبضہ بائع کا اور ملک مشتری کی ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی کی عدم موجودگی میں فیصلہ کر دیا جائے تو قضاء علی الغائب لازم آئے گی جو جائز نہیں۔

تنبیہ...... قبضہ مستحقہ یعنی قبضہ معتبرہ مالکوں کے قبضہ کے مثل یعنی یہ مودع اور مستعیر کا قبضہ نہیں ہے۔ مشہد مصدر میمی ہے۔ شہود حضور کے معنی میں۔ ذمہ داری سپرد کرنا، یعنی اگر اس میں کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو ثمن کا ضمان بائع پر ہوگا، کیونکہ ثمن پر قبضہ کرنے والا وہی ہے۔

شفیع کب بائع سے مخاصمت نہیں کر سکتا

بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حيث لا يعتبر حضور البائع لانه صار اجنبيا اذلا يبقى له يد و لا ملك

ترجمہ...... بخلاف اس صورت کے جبکہ دار پر قبضہ کیا جا چکا ہو اس حیثیت سے کہ بائع کا حاضر ہونا معتبر نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اجنبی ہو گیا جبکہ نہ اس کا قبضہ ہے اور نہ ملک۔

تشریح...... پہلے مسئلہ میں شفیع کو حق تھا کہ بائع سے مخاصمت کرتا لیکن یہ صرف اس وقت میں ہے کہ مبیع اس کے قبضہ میں ہو۔ ورنہ اگر مبیع مشتری کے قبضہ میں ہے تو بائع بالکل اجنبی ہے نہ اس کی ملکیت باقی ہے اور نہ قبضہ۔

تو جیسے اس کے ساتھ مخاصمت نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح مشتری کے اوپر فیصلہ کرنے کیلئے بائع کے حاضر ہونے کی ضرورت نہیں اور پہلے مسئلہ میں بائع کے ساتھ مشتری کے حاضر ہونے کی ضرورت اس کی ملکیت کی وجہ سے تھی اور یہاں دونوں معدوم ہیں۔

مشتری کا قاضی کی مجلس میں حاضر ہونا کیوں ضروری ہے، دوسری علت

وقوله فيفسخ البيع بمشهد منه اشارة الى علة اخرى وهي ان البيع في حق المشترى اذا كان ينفسخ لابد من حضوره ليقضى بالفسخ عليه

ترجمہ...... اور قول قدوری کا فیفسخ البیع بمشهد منه، اشارہ ہے۔ دوسری علت کی جانب اور وہ یہ ہے کہ بیع مشتری کے حق میں جبکہ فسخ ہوگی تو اس کا حضور ضروری ہے تا کہ اس کے اوپر فیصلہ کیا جا سکے۔

تشریح...... متن میں قدوریؒ کا یہ قول آیا تھا فیفسخ...... الخ تو مصنف فرماتے ہیں کہ یہ حضور مشتری کی دوسری علت کی جانب اشارہ ہے یعنی مشتری کا حاضر ہونا ضروری ہے کیونکہ اس کی دو علتیں ہیں۔

ایک تو وہ جو ماقبل میں گذر چکی ہے کہ ملکیت مشتری کی ہے اور قبضہ بائع کا اور قاضی ان دونوں کا فیصلہ شفیع کے حق میں کرے گا۔ تو ان دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہے۔

اور دوسری علت یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے مشتری کے حق میں بیع فسخ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر مشتری کے خلاف فیصلہ ہوگا تو اگر وہ

موجود نہ ہوتو قضاء علی الغائب لازم آئے گی۔ جو جائز نہیں، اسلئے اس کا حضور ضروری ہے۔

بیع کو فسخ قرار دینے سے شفعہ کی بنیاد ہی ختم ہو جاتی ہے، پھر شفیع کو شفعہ کیوں ملتا ہے

ثم وجه هذا الفسخ المذكور أن ينفسخ في حق الأضافة لا متناع المشترى بالأخذ بالشفعة وهو يوجب الفسخ الا انه يبقى اصل البيع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناء عليه ولكنه تتحول الصفقة اليه ويصير كانه هو المشترى منه فلهذا يرجع بالعهدة على البائع

ترجمہ پھر اس فسخ مذکور کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کی جانب اضافت کے حق میں فسخ ہو جائے گا۔ شفعہ میں لئے جانے کی وجہ سے مشتری کے قبضہ کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور یہ (امتناع) فسخ کو واجب کرتا ہے۔ مگر تحقیق اصل باقی رہے گا۔ اس کے انفساخ کے متعذر ہونے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ شفعہ اسی پر مبنی ہے لیکن معاملہ شفیع کی جانب متحول ہو جائے گا۔ اور ہو جائے گا گویا کہ شفیع ہی بائع سے خریدنے والا ہے۔ اسی وجہ سے ذمہ داری بائع کی جانب راجع ہوگی۔

تشریح ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ بیع کے اوپر ثبوت شفعہ کا مدار ہے اور یہاں آپ نے بیع کو فسخ قرار دیا تو شفعہ کی بنیاد منہدم ہو گئی۔ لہذا پھر شفیع کو شفعہ نہیں ملنا چاہئے؟

تو اس کا جواب دیا کہ بیع بالکلیہ فسخ نہیں ہوگی بلکہ مشتری کے حق میں فسخ ہوگی کیونکہ جب شفیع اس کو شفعہ میں لینا چاہتا ہے تو پھر مشتری کا قبضہ ممنوع ٹھہرا یعنی مشتری کے حق میں بیع کا مقصد متحقق نہیں ہوا۔ حالانکہ ہر کام کا ایک مقصد ہوتا ہے۔ تو جب یہ مقصد پورا نہ ہوا تو بیع کو مشتری کے حق میں فسخ کرنا پڑا۔

مگر چونکہ شریعت نے شفیع کو حق شفعہ دیا ہے اسلئے اصل عقد بیع کی بقا بھی ضروری ہے۔ لہذا بائع کا ایجاب باقی رکھا گیا اور بائع سے براہ راست شفیع کو خریدنے والا قرار دیا گیا۔ ورنہ اس کے بغیر شفعہ ہی نہیں مل سکے گا۔ اس لئے کہا کہ اصل بیع موجود ہے مگر عقد کی نسبت بدل گئی بجائے مشتری کے شفیع کی جانب ہوگئی۔ یہی تو وجہ ہے کہ عقد کی ذمہ داری بائع پر عائد کی گئی ہے۔

مشتری کی ملکیت اور قبضہ کی صورت میں شفیع مبیع مشتری سے وصول کرے گا

بخلاف ما اذا قبضه المشترى فاخذه من يده حيث تكون العهدة عليه لانه تم ملكه بالقبض وفي الوجه الاول امتنع قبض المشترى وانه يوجب الفسخ وقد طولنا الكلام فيه في كفاية المنتهى بتوفيق الله تعالى

ترجمہ بخلاف اس صورت کے جبکہ مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو لے گا شفیع مبیع کو مشتری کے قبضہ سے۔ اس حیثیت سے کہ ہوگی ذمہ داری مشتری کے اوپر اسلئے کہ قبضہ کی وجہ سے اس کی ملکیت عام ہوگئی اور پہلی صورت میں مشتری کا قبضہ ممتنع ہوگیا۔ اور یہ (امتناع) فسخ کو طلب کرتا ہے۔ اور ہم اس مسئلہ میں طویل کلام اللہ کی توفیق سے کفایۃ المنتہی میں کر چکے ہیں۔

تشریح مذکورہ تفصیلات اس وقت تھیں جبکہ مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اگر مشتری کے قبضہ میں ہو تو اب ملکیت اور قبضہ دونوں اسی کے ہیں تو اس وقت میں شفیع مبیع کو مشتری سے لے گا اور ذمہ داری مشتری پر ہوگی۔

پہلی صورت میں قبضہ ممنوع ہونے کی وجہ سے مشتری کے حق میں فسخ ضروری ہوگیا تھا۔ یہاں ایسا نہیں ہے۔ پھر مصنفؒ نے فرمایا کہ مسئلہ مذکورہ میں مفصل گفتگو ہماری کتاب کفایۃ المنتہی میں ہے۔

وکیل بالشراء شفیع کا مدمقابل (خصم) ہے

قال و من اشترىٰ دارا لغيره فهو الخصم للشفيع لانه هو العاقد و الاخذ بالشفعة من حقوق العقد فيتوجه عليه قال الا ان يسلمها الى الموكل لانه لم يبق له يد و لا ملك فيكون الخصم هو الموكل وهذا لان الوكيل كالبائع من الموكل علىٰ ماعرف فتسليمه اليه كتسليم البائع الى المشترى فتصير الخصومة معه الا انه مع ذلک قائم مقام الموكل فيكتفي بحضوره في الخصومة قبل التسليم و كذا اذا كان البائع وصيا لميت فيما يجوز بيعه لما ذكرنا

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور جس نے خریدا کوئی گھر اپنے غیر کیلئے تو یہی شفیع کا خصم ہوگا اس لئے کہ عاقد یہی ہے اور شفعہ میں لینا حقوق عقد میں سے ہے تو یہ حق مشتری پر متوجہ ہوگا۔ قدوری نے کہا مگر یہ کہ وکیل اس گھر کو موکل کو سپرد کردے۔ اسلئے کہ اس کیلئے نہ قبضہ باقی رہا اور نہ ملکیت تو خصم موکل ہو جائے گا اور یہ اسلئے کہ وکیل ایسا ہے جیسے موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والا۔ جیسا کہ معلوم ہے تو وکیل کا موکل کی جانب سونپ دینا ایسا ہے جیسے بائع کا مشتری کو سونپ دینا تو خصومت موکل کے ساتھ ہوگی مگر وہ (وکیل) موکل کے قائم مقام ہے تو تسلیم سے پہلے خصومت میں اس کے حاضر ہونے پر اکتفا کرلیا جائے گا اور ایسے ہی جبکہ بائع غائب کا وکیل ہو تو شفیع کیلئے حق ہے کہ گھر کو بائع سے لے لے جبکہ اس کے قبضہ میں ہو۔ اسلئے کہ وہ عاقد ہے اور ایسے ہی جبکہ بائع میت کا وصی ہو ان چیزوں کے سلسلہ میں جہاں اس کی بیع جائز ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح...... اصول یہ ہے کہ بیع میں وکیل کی جانب ہی حقوق عقد راجع ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی نے دوسرے کا وکیل بن کر کوئی گھر خریدا اور ابھی تک موکل کے حوالہ نہیں کیا تو شفیع وکیل سے خصومت کر کے شفعہ لے سکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ میں لینا بھی عقد بیع کا ایک حق ہے اور حقوق وکیل کی جانب راجع ہوتے ہیں۔

ہاں اگر وکیل موکل کے سپرد کر چکا ہے تو اب مخاصمت وکیل کے ساتھ نہ ہوگی کیونکہ نہ اس کا قبضہ رہا اور نہ ملکیت۔ کیونکہ وکیل و موکل بائع اور مشتری کے درجہ میں ہیں تو جو حکم وہاں تھا وہی وکیل اور موکل میں ہوگا۔

سوال... جب وکیل بائع کے درجہ میں ہے تو بائع کی صورت میں تو مشتری کا حضور ضروری تھا۔ کیا وکیل کے ساتھ موکل کا حضور بھی ضروری ہے اور اگر نہیں ہے تو وکیل و موکل بائع کے درجہ میں کیسے ہوگئے؟

جواب...... بائع مشتری کا نائب نہیں تھا اور وکیل اپنے موکل کا نائب ہے اور جب نائب موجود ہے تو اصل کے حاضر ہونے کی کیا ضرورت ہے اس وجہ سے دونوں میں فرق ہوگیا۔ اگر مشتری وکیل ہو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر بائع وکیل ہو تب بھی یہی حکم ہے کہ شفیع بائع کے وکیل سے شفعہ طلب کرے جب تک کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے ورنہ مشتری سے اور وصی کا بھی یہی حکم ہے کہ جب وصی نے بیچ دیا اور ابھی تک مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو شفیع وصی سے مخاصمت کرسکتا ہے۔

تنبیہ ... وصی کسے کہتے ہیں؟

الوصی شرعاً من يقام لاجل الحفظ والتصرف في مال الرجل واطفاله بعد الموت والفرق بين الوصی والقيم ان الوصی يفوض اليه الحفظ والتصرف والقيم يفوض اليه الحفظ دون التصرف كذا فی قواعد الفقه ص ۵۴۳۔

بعض جگہ وصی کا تصرف جائز نہیں ہوتا۔ مثلاً پچیس ہزار کی چیز ایک ہزار میں فروخت کرنے لگے۔ اسی طرح اگر سارے ورثاء بالغ ہوں تو بھی وصی کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اگر میت پر قرض نہ ہوتو مصنف نے فیما یجوز بیعه کہہ کر یہ بتایا ہے کہ وصی بائع کے درجہ میں وہاں ہے۔ جہاں اس کا تصرف جائز ہوگا۔

شفیع کیلئے فیصلہ کی صورت میں خیار رؤیت شفیع کو ہوگا یا نہیں

قال واذا قضي للشفيع بالدار ولم يكن راٰها فله خيار الرؤية وان وجدبها عيبا فله ان يردها وان كان المشتری شرط البراءة منه لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء ألا يرى انه مبادلة المال بالمال فيثبت فيه الخيار ان كمافی الشراء ولا يسقط بشرط البراءة من المشتری ولا برويته لانه ليس بنائب عنه فلا يملك إسقاطه

ترجمہ ... اور جبکہ شفیع کیلئے دار کا فیصلہ کر دیا گیا۔ حالانکہ اس نے اس کو دیکھا نہیں تھا تو شفیع کیلئے خیار رؤیت ہے اور اگر وہ اس دار میں عیب پائے تو اس کیلئے اس کو واپس کرنے کا حق ہے۔ اگر چہ مشتری نے عیب سے برأت کی شرط لگائی ہو اسلئے کہ شفعہ میں لینا خریدنے کے درجہ میں ہے کیا یہ نہیں دکھتا کہ یہ مبادلۃ المال بالمال ہے تو اس میں (شفعہ میں لینے میں) دونوں خیار ثابت ہوں گے۔ جیسا کہ شراء میں اور مشتری کے برأت کی شرط لگانے سے خیار ساقط نہ ہوگا اور نہ مشتری کے دیکھنے سے اسلئے کہ مشتری شفیع کا نائب نہیں ہے تو مشتری مالک نہیں ہوگا۔ شفیع کے خیار کو ساقط کرنے کا۔

تشریح ... جیسے بیع میں خیار رؤیت اور خیار عیب ملتا ہے تو شفعہ کے اندر بھی ملے گا کیونکہ شفیع گویا اس کو مشتری سے خرید رہا ہے تو شراء کے احکام یہاں جاری ہوں گے اگر شراء میں بائع عیب سے برأت کی شرط لگائے تب بھی خیار عیب ساقط نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

سوال ... خیار رؤیت تو نہ ملنا چاہئے جبکہ مشتری نے اس کو دیکھ کر خریدا ہو؟

جواب ... مشتری کی رؤیت شفیع کی رؤیت نہ ہوگی کیونکہ مشتری شفیع کا نائب یا اس کا وکیل نہیں۔ لہذا مشتری شفیع کے خیار کو باطل نہیں کر سکتا۔

فصل فی الاختلاف

ترجمہ یہ فصل ہے اختلاف کے بیان میں

شفیع اور مشتری کا ثمن میں اختلاف ہو جائے تو کس کا قول معتبر ہوگا

قال وان اختلف الشفيع والمشترى في الثمن فالقول قول المشترى لان الشفيع يدعى استحقاق الدار عليه عند نقد الاقل وهو ينكر والقول قول المنكر مع يمينه ولا يتحالفان لان الشفيع ان كان يدعى عليه استحقاق الدار فالمشترى لا يدعى عليه شيئا لتخيره بين الترك والاخذ ولا نص ههنا فلا يتحالفان

ترجمہ امام قدوریؒ نے فرمایا اور اگر شفیع و مشتری ثمن میں اختلاف کریں تو مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ شفیع اس پر دعویٰ کرتا ہے گھر کے استحقاق کا اقل کی ادائیگی کی صورت میں اور مشتری منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے مع اس کی یمین کے اور دونوں قسم نہیں کھائیں گے۔ اسلئے کہ شفیع اگر چہ اس کے اوپر استحقاق دار کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس مشتری تو شفیع پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کرتا۔ شفیع کے مختار ہونے کی وجہ سے چھوڑنے اور لینے کے درمیان اور یہاں کوئی نص نہیں تو دونوں قسم نہیں کھائیں گے۔

تشریح اس فصل کے اندر وہ مسائل بیان کئے جائیں گے جو اس وقت سامنے آتے ہیں جبکہ مشتری اور شفیع اور بائع یا شفیع اور بائع یا بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے۔

مثلاً مشتری اور شفیع کے درمیان مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ مکان دو ہزار میں خریدا ہے اور شفیع کہے کہ تو نے ایک ہزار میں خریدا ہے تو کس کا قول معتبر ہوگا تو بتایا کہ مشتری کا قول معتبر ہوگا۔

اسلئے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ مدعی کا فریضہ ہے گواہ قائم کرنا، اور مدعی علیہ کا فریضہ ہے مدعی کے عاجز ہونے کی صورت میں قسم کھا لینا۔ تو یہاں مدعی شفیع اور مشتری مدعی علیہ ہے۔ لہٰذا یا تو شفیع گواہ لائے ورنہ مع الیمین مشتری کا قول معتبر ہوگا۔

سوال مدعی شفیع کیوں ہے؟

جواب مدعی اس کو کہتے ہیں جو اپنے دعویٰ سے دوسرے فریق پر کچھ لازم کر دے اور جب ہم نے غور کیا تو یہ وصف شفیع میں ملا کہ وہ مشتری پر یہ لازم کر رہا ہے کہ مجھے کم ثمن میں یہ مکان دے اور یہ میرا حق ہے۔ لیکن مشتری شفیع پر کچھ لازم نہیں کر رہا ہے کیونکہ شفیع کو تو اختیار ہے چاہے شفعہ لے چاہے چھوڑ دے۔ اسلئے کہا گیا کہ مدعی شفیع ہے اور مشتری مدعی علیہ اور منکر ہے۔

سوال جب ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہیں تو جیسے بائع اور مشتری سے ایسے موقعہ پر حلف لیا جاتا ہے ایسے ہی مشتری اور شفیع سے بھی حلف لیا جائے؟

جواب دونوں سے قسم لینا دونوں کے انکار کی صورت میں ہو سکتا ہے بائع اور مشتری والی صورت میں دونوں کا انکار موجود ہے اور یہاں صرف مشتری کا انکار اور شفیع کا دعویٰ ہے نہ کہ انکار، تو پھر اس کو بائع اور مشتری کے مسئلہ پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں۔ جبکہ نص صرف

بائع اور مشتری کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے اور یہ مورد شرع کے درجہ میں ہے نہیں اسلئے ہم نے تحالف کو اختیار نہیں کیا بلکہ مشتری کے قول کو معتبر مان لیا ہے۔

شفیع اور مشتری دونوں نے گواہ قائم کر دیئے تو کس کے گواہ معتبر ہوں گے...... اقوال فقہاء

قال ولو اقاما البينة فالبينة للشفيع عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف البينة بينة المشترى لانها اكثر اثباتا فصار كبينة البائع والوكيل والمشترى من العدو

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اور اگر ان دونوں نے (مشتری و شفیع نے) بینہ قائم کر دیئے تو ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک شفیع کا بینہ معتبر ہوگا اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مشتری کا بینہ معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ یہ (مشتری کا بینہ) زیادہ ہے باعتبار ثابت کرنے کے تو ایسا ہو گیا جیسے بائع اور وکیل اور دشمن سے خریدنے والے کا بینہ۔

تشریح۔ پہلی صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوا تھا لیکن اگر دونوں نے گواہ قائم کر دیئے تو حضرات طرفین کے نزدیک شفیع کے گواہ معتبر ہوں گے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری کے۔

اب امام ابو یوسفؒ ایک دلیل اور کچھ شواہد پیش فرماتے ہیں۔ گواہوں کا کام یہ ہے کہ جو چیز غیر ثابت شدہ ہو اس کو ثابت کریں۔ ایسی صورت میں اسی کا لحاظ کیا جاتا ہے اور جس میں اثبات کا پہلو زیادہ ہو اس کا اعتبار ہوتا ہے اور یہ بات مشتری کے گواہوں میں ہے کیونکہ وہ مثبت زیادت ہیں۔ لہٰذا ان کا اعتبار ہوگا اب اس پر تین شواہد پیش فرماتے ہیں۔

۱۔ بائع اور مشتری میں مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہوا اور دونوں نے گواہ قائم کئے تو بالاتفاق وہاں بائع کے گواہ معتبر ہوتے ہیں۔ اسی لئے تو کہ وہ مثبت زیادت ہیں اسی طرح یہاں مشتری کے گواہوں کو قبول کرنا چاہیئے۔

۲۔ وکیل اور موکل میں مقدار ثمن میں اختلاف ہوا تو وکیل کے گواہ معتبر ہوں گے۔ اسلئے کہ وہ مثبت زیادت ہیں اسی طرح یہاں بھی ہونا چاہیے۔

۳۔ دار الاسلام سے کسی مسلمان کے غلام کو دار الحرب کے کفار پکڑ کر لے گئے پھر کوئی ہمارا مسلمان تاجر امان لے کر وہاں پہنچا اور اس غلام کو خرید لایا تو شریعت نے مالک قدیم (مسلمان جو پہلے اس کا مالک تھا) اور دار الحرب سے خرید کر لانے والا دونوں کی عاریت کی۔ مالک قدیم اگر چاہے اپنے اس غلام کو اس تاجر سے اسی مقدار میں خرید سکتا ہے۔ جتنے میں یہ دار الحرب سے خرید کر لایا ہے اب اس مقدار خرید میں دونوں کا اختلاف ہو گیا اور دونوں نے گواہ قائم کر دیئے تو تاجر یعنی دشمنوں سے خرید کر لانے والے کے گواہ معتبر ہوں گے۔ اسی طرح یہاں بھی مشتری کے گواہ معتبر ہونے چاہئیں۔

طرفین کی دلیل

ولهما انه لاتنافى بينهما فيجعل كان الموجود بيعان وللشفيع ان ياخذ بايهما شاء وهذا بخلاف البائع مع المشترى لانه لا يتوالى بينهما عقد ان الابانفساخ الاول وههنا الفسخ لا يظهر فى حق الشفيع

ترجمہ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔ پس یوں قرار دیا جائے گا گویا کہ موجود دو بیع ہیں اور شفیع کیلئے حق ہے کہ ان دونوں میں سے جس کے بدلے میں چاہے لے لے اور یہ حکم بائع اور مشتری کے باہمی اختلاف کے خلاف ہے۔ اسلئے کہ ان دونوں کے درمیان دو عقد متوالی نہیں ہوسکتے مگر اول کے فسخ ہونے کے ساتھ اور یہاں فسخ ظاہر نہیں ہوگا شفیع کے حق میں۔

تشریح یہاں سے حضرات طرفینؒ کی دلیل ہے کہ شفیع کا بینہ معتبر ہے نہ کہ مشتری کا۔ اگرچہ شفیع کے گواہ ایک ہزار کی گواہی دیتے ہیں اور مشتری کے دو ہزار کی۔ کے باوجود ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں بلکہ تطبیق ممکن ہے کہ پہلے بائع اور مشتری میں دو ہزار میں معاملہ طے ہوا ہو اور پھر بائع نے ہزار کم کردیئے ہوں یا از سر نو دوسری مرتبہ ایک ہزار میں بیع کرلی ہو تو جب دو بیع یہاں مانی جاسکتی ہیں اور شفیع کو یہ اختیار ہے کہ جس میں اس کو نفع ہے اس صورت کو اختیار کرلے۔ لہٰذا اس کو اختیار ہے کہ جونسی بیع کے سبب سے چاہے اس گھر کو شفعہ میں لے لے۔

سوال جیسے آپ نے یہ تاویل کر کے شفیع کے بینہ کو معتبر قرار دیا ہے۔ ایسے ہی اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے تو وہاں بھی مشتری کے بینہ کا اعتبار ہونا چاہئے۔ مگر وہاں آپ نے ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق بائع کے بینہ کو معتبر مانا ہے؟

جواب شفیع کے حق میں دو متوالی عقد حسب مذکور چل سکتے ہیں اور بائع و مشتری کے حق میں دوسرا عقد جاری ہونے کیلئے اول کا انفساخ ضروری ہے اس لئے ہم نے یہ تاویل وہاں جاری نہیں کی۔ اور پہلی صورت میں فسخ کا ظہور عاقدین کے درمیان ہوگا۔ شفیع کے حق میں نہ ہوگا۔ اس لئے یہ تاویل چلی گئی۔

خلاصہ کلام بائع اور مشتری کے مسئلہ کو مشتری اور شفیع کے مسئلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ دونوں کے درمیان مناسبت نہیں ہے۔ مشتری اور شفیع کا مسئلہ ایسا ہے جیسے آقا اور غلام کا مسئلہ کہ غلام کہتا ہے کہ مولی نے کہا تھا کہ اگر تو ہزار روپے دے دے تو تو آزاد ہے اور مولی کہتا ہے کہ میں نے یوں کہا تھا کہ اگر تو دو ہزار روپے دے دے تو تو آزاد ہے۔

تو ہم نے ان دونوں میں تطبیق دی اور کہا کہ غلام نے ان دونوں میں سے جو مقدار بھی ادا کردی تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہی حال شفیع کا ہے۔ مجمع الانہر ص ۴۵۸ ج ۲ پر ہے،

ولانہ یمکن صدق البینین بجریان العقد مرتین فیجعلان موجودین فالشفیع یاخذ بایھا شاء

امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب ایک نظیر سے

وھو التخریج لبینۃ الوکیل لانہ کالبائع والموکل کالمشتری منہ کیف وانھا ممنوعۃ علی ماروی عن محمد

ترجمہ اور یہی تخریج ہے وکیل کے بینہ کی اس لئے کہ وکیل بائع کے مثل ہے اور موکل وکیل سے خریدنے والے کے مثل ہے کیسے ہو سکتا ہے یہ (بینہ وکیل کا قیاس بینہ مشتری پر) حالانکہ یہ ممنوع ہے اس روایت کے مطابق جو امام محمدؒ سے مروی ہے۔

تشریح یہاں سے حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے امام ابو یوسفؒ کو جواب دیتے ہوئے جو تقریر بائع اور مشتری کے اختلاف میں کی ہے۔ بالکل یہی تقریر وکیل اور موکل کے اختلاف میں کی جائے گی۔

یعنی جس طرح بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں تطبیق ممکن نہیں وجہ مذکور کے مطابق اسی طرح وکیل اور مؤکل کے

اختلاف کی صورت میں تطبیق ممکن نہیں۔ مگر عقد اول کو فسخ مان کر اور مشتری اور شفیع کے اختلاف میں تطبیق ممکن ہے کیونکہ فسخ کا ظہور شفیع کے حق میں نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام...... بائع اور مشتری کی صورت میں جیسے بائع کا بینہ معتبر ہوا ایسے ہی وکیل اور موکل کی صورت میں وکیل کا بینہ معتبر ہوگا۔ مگر مشتری اور شفیع کی صورت میں شفیع کا بینہ معتبر ہوگا۔ اور شفیع کو ان دونوں پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اسی مضمون کو مصنفؒ نے وھو التخریج...... الخ سے بیان کیا ہے یعنی یہی تقریر مذکور نکالنے والی ہے اور مخرج ہے۔ اس مسئلہ کیلئے جو وکیل کے بینہ سے متعلق ہے۔ کیونکہ وکیل ایسا ہے جیسے بائع، اور مؤکل ایسا ہے جیسے مشتری۔

کیف وانھا...... الخ -فرماتے ہیں کہ جو تقریر ہم نے اب تک کی ہے یہ تو ظاہر الروایہ کے مطابق ہے جس میں وکیل کے بینہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ورنہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کیا ہے کہ وکیل اور موکل کے اختلاف کی صورت میں موکل کا بینہ معتبر ہوگا نہ کہ وکیل کا۔ لہٰذا اگر اس روایت کا اعتبار کیا جائے پھر تو امام ابو یوسفؒ کا وکیل والے مسئلہ کو استشہاد میں پیش کرنا ہی درست نہ ہوگا۔ اسی کو فرمایا کہ یہ قیاس کیسے ہوسکتا ہے۔ حالانکہ امام محمدؒ کی روایت کے مطابق یہ ممنوع ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے تیسرے استشہاد کا جواب

واما المشترى من العدو قلنا ذكر فى السير الكبير ان البينة بينة المالك القديم فلنا ان نمنع وبعد التسليم نقول لا يصح الثانى هناك الا بفسخ الاول اما ههنا بخلافه ولان بينة الشفيع ملزمة وبينة المشترى غير ملزمة والبينات للالزام

ترجمہ...... اور بہر حال دشمن سے خریدنے والا تو ہم کہیں گے کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ مالک قدیم کا بینہ معتبر ہوگا۔ تو ہمارے لئے حق ہے کہ ہم انکار کردیں اور تسلیم کرنے کے بعد ہم کہیں گے کہ وہاں عقد ثانی صحیح نہ ہوگا۔ مگر اول فسخ کر کے بہر حال یہاں اس کے خلاف ہے اور اسلئے کہ شفیع کا بینہ لازم کرنے والا ہے اور مشتری کا بینہ لازم کرنے والا نہیں ہے اور بینات الزام کیلئے ہے۔

تشریح...... امام ابو یوسفؒ نے اپنے قول پر تین شواہد پیش کئے تھے ان میں سے دو کا جواب ہو چکا ہے یہ تیسرے کا جواب ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مشتری من العدو اور مالک قدیم کے اختلاف کی صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔

حالانکہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ صورت مذکورہ میں مالک قدیم کا قول معتبر ہوگا۔ لہٰذا ہمیں حق ہے کہ یوں عرض کردیں کہ اس مسئلہ کو استشہاد میں پیش کرنا مفید نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسے مقام پر ایسی جزئی پیش کی جاتی ہے جو خصم کے نزدیک مسلم ہو۔

اور چلئے اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ مشتری من العدو کا قول معتبر ہوگا۔ پھر بھی ہم یہ عرض کریں گے کہ اس کی وجہ وہی ہے جو گذر چکی۔ یعنی دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت نہیں ہے۔ علاوہ عقد اول کو فسخ ماننے کے۔

اور مشتری اور شفیع والا مسئلہ اس سے جداگانہ ہے کہ وہاں شفیع کے حق میں فسخ کا ظہور نہیں ہوگا۔

خلاصۂ کلام...... مشتری اور شفیع کے مسئلہ پر ان تینوں کو نہ شواہد بنا کر پیش کیا جاسکتا ہے اور نہ ان پر مشتری اور شفیع کے مسئلہ کو قیاس کیا جاسکتا ہے ان وجوہات کی وجہ سے جو مذکور ہوئیں۔

پھر طرفینؒ کی جانب سے دلیل عقلی پیش کی گئی جس کا حاصل یہ ہے کہ بینہ کا کام الزام ہے۔ لہٰذا جس کے بینہ میں الزام ہو اس کا بینہ معتبر ہوگا۔ اب ہم نے دیکھا کہ الزام شفیع کے بینہ میں ہے نہ کہ مشتری کے، اسلئے کہ اگر مشتری نے دو ہزار پر بیع ثابت کردی تو شفیع شفعہ کو چھوڑ دے۔ یہ کرسکتا ہے مشتری اس پر کچھ لازم نہیں کرسکتا۔

اور اگر شفیع ہزار پر بیع ثابت کردے تو مشتری کو مکان اسی قیمت پر دینا ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ لازم کرنے والا شفیع کا بینہ ہے مشتری کا نہیں لہٰذا جو ملزم ہو اس کا اعتبار کرنا پڑے گا۔

بائع اور مشتری کا ثمن میں اختلاف ہوا بائع کم اور مشتری زیادتی کا دعویٰ کرے اور بائع نے ثمن پر ابھی قبضہ نہیں کیا ہے تو شفیع کس ثمن سے وصول کرے گا

قال واذا ادعى المشترى ثمنا وادعى البائع اقل منه ولم يقبض الثمن اخذها الشفيع بما قاله البائع وكان ذالك حطأ عن المشترى وهذا لان الامر ان كان على ما قال البائع فقد وجبت الشفعة به وان كان على ما قال المشترى فقد حط البائع بعض الثمن وهذا الحط يظهر فى حق الشفيع على ما نبين ان شاء الله تعالى ولان التملك على البائع بايجابه فكان القول قوله فى مقدار الثمن ما بقيت مطالبته فياخذ الشفيع بقوله

ترجمہ۔۔امام قدوری نے فرمایا اور جبکہ مشتری نے ثمن کا دعویٰ کیا اور بائع نے اس سے کم کا دعویٰ کیا حالانکہ بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تو شفیع اس مکان کو اس مقدار سے لے گا۔ جو بائع کہہ رہا ہے اور یہ مشتری کے اوپر سے کم کرنا ہوگا۔ اور یہ اسلئے کہ بات اگر ایسے ہی ہے جو بائع کہہ رہا ہے تو شفعہ اسی مقدار کے مطابق ثابت ہوگا اور بات اگر ایسی ہے جو مشتری کہہ رہا ہے تو بائع نے ثمن کی بعض مقدار کو کم کردیا ہے اور یہ کمی شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی۔ تفصیل کے مطابق جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اسلئے کہ بائع پر مالک ہونا اسکے ایجاب کی وجہ سے ہے تو جب تک اس کا مطالبہ باقی ہے مقدار ثمن میں اسی کا قول معتبر ہوگا تو شفیع بائع کے قول کے مطابق لے گا۔

تشریح..... ابھی تک بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا اور بائع ایک ہزار روپے میں بیچنا بتاتا ہے اور مشتری دو ہزار میں تو یوں سمجھیں گے کہ شفیع نے کچھ ثمن کم کردیا اور یہ کمی شفیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگی۔ لہٰذا شفیع بائع کے قول کا اعتبار کرتے ہوئے ثمن کی کم مقدار پر دار مشفوعہ کو لے گا کیونکہ نفس الامر میں یا تو بائع حق پر ہے یا مشتری۔

پہلی صورت میں تو بائع کا قول معتبر ماننے میں کچھ کلام ہی نہیں اور دوسری صورت میں اس کو ثمن کے کم کردینے پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا بہر صورت بائع کے قول کا اعتبار ہوگا۔

و لان التملک ..... الخ - سے دلیل عقلی پیش کرتے ہیں کہ شفیع کو شفعہ ملنے کی وجہ بائع کا ایجاب ہے یعنی بائع کے ایجاب کی وجہ سے شفیع کو حق تملک حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا جب بات یوں ہے تو جب تک بائع کا مطالبہ (ثمن) باقی ہے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

بائع اور مشتری کا ثمن میں اختلاف ہوا، بائع زیادتی ثمن اور مشتری کم ثمن کا دعویٰ کرے اور مبیع ابھی تک بائع کے قبضے میں ہے شفیع کونسی قیمت سے لے گا

قال ولو ادعى البائع الاكثر يتحالفان ويترادان وايهما نكل ظهران الثمن ما يقوله الاخر فياخذها الشفيع بذالک وان حلفا يفسخ القاضي البيع على ما عرف وياخذها الشفيع بقول البائع لان فسخ البيع لا يوجب بطلان حق الشفيع

ترجمہ... امام قدوری نے فرمایا اور اگر بائع اکثر کا دعویٰ کرے تو دونوں قسم کھائیں اور عقد کو پھیرلیں اور ان دونوں میں سے جس نے قسم سے انکار کیا تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ ثمن وہ ہے جس کو دوسرا کہہ رہا ہے تو شفیع اس گھر کو اسی مقدار پر لے گا اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو معروف طریقہ کے مطابق قاضی بیع کو فسخ کردے گا اور شفیع اس دار کو بائع کے قول کے مطابق لے گا۔ اس لئے کہ بیع کا فسخ شفیع کے حق کے بطلان کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح..... اگر بائع اور مشتری میں مقدار ثمن میں اختلاف ہوا اور مبیع ابھی تک بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع ثمن زیادہ بتاتا ہے اور مشتری کم، تو جس کے پاس گواہ ہوں وہ گواہ پیش کرے۔ اگر دونوں میں کوئی بھی گواہ پیش نہ کرسکے تو دونوں سے حلف لیا جائیگا۔

اب دو صورتیں ہیں یا تو کوئی ایک قسم سے انکار کرے گا یا دونوں قسم کھائیں گے۔

اگر پہلی صورت ہو تو جس نے قسم سے انکار کیا ہے اس کے مخالف کی بات کا اعتبار ہوگا اور ثمن کی مقدار دے کر شفیع گھر کو لے لے گا۔

اور اگر دونوں قسم کھالیں تو قاضی بائع اور مشتری کے درمیان بیع کو فسخ کردے گا۔

جب بیع عاقدین کے درمیان فسخ ہوگی تو صرف بائع کا قول معتبر رہا اور شفیع ثمن کی وہ مقدار دے کر جو بائع بتارہا ہے، اس مکان کو لے لے گا اور عاقدین کے درمیان بیع کا فسخ ہوجانا شفیع کے حق کو باطل نہیں کرتا جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے۔

بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا تو وہ ایک اجنبی کی طرح ہے

قال وان كان قبض الثمن اخذبما قال المشتري ان شاء ولم يلتفت الى قول البائع لانه لما استوفى الثمن انتهى حكم العقد وخرج هو من البين وصار كالاجنبي وبقي الاختلاف بين المشتري والشفيع وقد بيناه

ترجمہ... امام قدوریؒ نے فرمایا اور اگر بائع ثمن پر قبضہ کرچکا ہو تو شفیع لے گا اس مقدار کے ساتھ جو مشتری کہہ رہا ہے اگر چاہے اور بائع کے قول کی جانب التفات نہیں کی جائے گا۔ اسلئے کہ جب وہ ثمن کو وصول کرچکا ہے تو عقد کا حکم پورا ہوگیا اور بائع درمیان سے نکل گیا اور اجنبی کے مثل ہوگیا اور اختلاف باقی بچا مشتری اور شفیع کے درمیان اور ہم اس کو بیان کرچکے ہیں۔

تشریح......اب تک جو گفتگو تھی اس صورت میں تھی کہ بائع نے ثمن پر قبضہ نہ کیا ہو اور اگر بائع ثمن پر قبضہ کرچکا ہے تو اب وہ اجنبی کے مثل ہوگیا اور درمیان سے بالکل نکل گیا۔

بلکہ اب تو اختلاف مشتری اور شفیع کا باقی رہ گیا اور ماقبل میں مسئلہ گذر چکا ہے کہ جب مشتری اور شفیع کے درمیان اختلاف ہو تو مشتری

کا قول معتبر ہوگا لہٰذا صورت مذکورہ میں اگر شفیع لینا چاہتا ہے تو مشتری کے قول کے مطابق ثمن ادا کر کے لے سکتا ہے۔

ثمن پر قبضہ اگر غیر واضح ہو تو پھر کیا حکم ہے؟

ولو كان نقد الثمن غير ظاهر فقال البائع بعت الدار بالف وقبضت الثمن ياخذها الشفيع بالالف لانه لما بدا بالاقرار بالبيع تعلقت الشفعة به فبقوله بعد ذالك قبضت الثمن يريد اسقاط حق الشفيع فيرد عليه ولو قال قبضت الثمن وهو الف لم يلتفت الى قوله لان بالاول وهو الاقرار بقبض الثمن خرج من البين وسقط اعتبار قوله في مقدار الثمن

ترجمہ ..... اور اگر ثمن کی ادائیگی ظاہر نہ ہو پس بائع نے کہا کہ میں نے ایک ہزار میں فروخت کیا ہے اور میں نے ثمن پر قبضہ کر لیا تو شفیع گھر کو ایک ہزار میں لے لے گا۔ اسلئے کہ جبکہ بائع نے بیع کے اقرار سے ابتدا کی تو اس اقرار کے ساتھ شفعہ وابستہ ہو گیا پھر وہ اس کے بعد اپنے قول قبضت الثمن کی وجہ سے شفیع کے حق کے اسقاط کا ارادہ کر رہا ہے تو اس کا یہ ارادہ اسی پر رد کر دیا جائے گا اور اگر بائع نے کہا کہ میں نے ثمن پر قبضہ کر لیا اور وہ ہزار ہیں تو بائع کے قول کی جانب التفات نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ بائع شروع ہی سے اور وہ ثمن پر قبضہ کا اقرار ہے درمیان سے نکل گیا اور مقدار ثمن کے سلسلہ میں اس کے قول کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

تشریح ..... بائع ثمن پر قبضہ کر چکا ہے یا نہیں یہ بات ظاہر نہ ہو سکی۔ اب بائع دو بات کہتا ہے اور دونوں کا حکم جداگانہ ہے۔ پہلی بات میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور دوسری میں نہیں کیا گیا۔

پہلی بات میں اس کو اجنبی شمار نہیں کیا گیا اور دوسری میں اجنبی شمار کیا گیا ہے۔

پہلی بات میں اس نے ابتداء بیع کا اقرار کر کے پھر ثمن پر قبضہ کا اقرار کیا ہے اور دوسری میں سرے ہی سے قبضہ ثمن کا اقرار کیا ہے۔

تو پہلی بات میں جب اس نے بیع کا اقرار کیا تو گویا یہ اقرار کیا کہ مبیع میں شفیع کا حق ہے پھر اسی بات کے آخر میں ثمن پر قبضہ کا اقرار کیا۔ جس سے بائع یوں کہنا چاہتا ہے کہ میں درمیان سے خارج ہوں میرے قول کا اعتبار نہ ہوگا۔

تو گویا شفیع کے حق کو ساقط کرنا چاہتا ہے تو اس کا یہ ارادہ بائع کے منہ پر پھینک دیا جائے گا اور شفیع کو شفعہ ملے گا اور ثمن کی وہ تعداد ادا کی جائے گی جو بائع نے کہی ہے۔

اور دوسری بات میں بائع نے ابتداء ہی سے قبضہ کا اقرار کر کے یوں ظاہر کر دیا کہ میں درمیان سے خارج ہوں اس باب میں میرے قول و فعل کا کوئی اعتبار نہیں۔ لہٰذا اس کے کلام میں اقرار حق کی صورت آئی ہی نہیں۔ لہٰذا اس صورت میں بائع کے قول کا اعتبار نہیں۔ اور مقدار ثمن کے بارے میں اس کا قول نا قابل قبول ہوگا۔

لیکن یہ تقریر اسی وقت ہے جبکہ مبیع بائع کے قبضہ میں نہ ہو ورنہ اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اس نے اپنے اقرار میں صرف ثمن پر قبضہ کرنے پر اکتفاء کیا ہو اور یوں کہا ہو کہ وہ ہزار ہیں تو بائع کا قول ہی معتبر ہوگا کیونکہ اس صورت میں شفیع کا تملک بائع پر ہوگا۔ لہٰذا بائع کا قول ہی معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں بائع اجنبی نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قبضہ موجود ہے اگرچہ ملکیت نہیں۔

فصل فیما یؤخذ به المشفوع

ترجمہ...... یہ فصل ہے اس چیز کے بیان میں جس کے ذریعہ مشفوع کو لیا جائے

تشریح...... جب مصنفؒ مشفوع کے احکام کو بیان کر چکے تو اب مشفوع بہ کے احکام کو بیان کریں گے اور مشفوع بہ ثمن ہے۔ مشفوع چونکہ اصل ہے اور ثمن تابع ہے اسلئے اصل کو مقدم اور تابع کو مؤخر کیا گیا ہے۔

بائع مشتری سے ثمن گرادے تو شفیع سے بھی ساقط ہو جائیں گے

قال واذا حط البائع عن المشتری بعض الثمن یسقط ذالک عن الشفیع وان حط جمیع الثمن لم یسقط عن الشفیع لان حط البعض یلتحق باصل العقد فیظهر فی حق الشفیع لان الثمن ما بقی و کذا اذا حط بعد ما اخذها الشفیع بالثمن یحط عن الشفیع حتی یرجع علیه ذالک القدر بخلاف حط الکل لانه لا یلتحق باصل العقد بحال وقد بیناه فی البیوع

ترجمہ...... امام قدوریؒ نے فرمایا اور جب بائع نے مشتری سے کچھ ثمن کم کر دیا تو وہ شفیع کیلئے ساقط ہو جائے گا اور اگر بائع نے سارا ثمن کم کر دیا تو یہ کمی شفیع کے اوپر سے ساقط نہ ہوگی۔ اسلئے کہ بعض کو کم کر دینا اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے تو یہ کمی شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی۔ اس لئے کہ جو باقی بچ گیا وہ ثمن ہے اور ایسے ہی جبکہ بائع نے کم کر دیا بعد اس کے کہ شفیع اس کو لے چکا ہے ثمن کے بدلہ میں کم کر دیا جائے گا۔ (وہ ثمن) شفیع سے۔ یہاں تک کہ شفیع مشتری پر رجوع کرے گا۔ اسی مقدار کے مطابق بخلاف کل کو کم کر دینے کے۔ اسلئے کہ یہ کمی کسی بھی حال میں اصل عقد کے ساتھ لاحق نہ ہوگی اور ہم اس کو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... اگر بیع ہوئی دو ہزار پر، پھر مشتری کے اوپر سے بائع نے ہزار کو کم کر دیا تو یہ کمی شفیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگی اب وہ بجائے دو ہزار کے مشتری کو ایک ہزار دے گا خواہ شفیع کو شفعہ ملنے سے پہلے یہ کمی کر دی جائے۔ خواہ شفعہ لینے کے بعد کی جائے۔ پہلی صورت میں شفیع ہزار دے گا۔

اور دوسری صورت میں اگر چہ پورے دو ہزار دے چکا ہے لیکن مشتری سے ایک ہزار واپس لے لے گا لیکن اس کی کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ کچھ ثمن کی مقدار گھٹا دی جائے۔

۲۔ سارا ثمن کم کر دیا جائے۔

یہ ہماری تقریر پہلی صورت میں ہے کہ یہاں کمی کو اصل عقد سے ملا دیں گے کیونکہ اس کمی کے بعد بھی ثمن باقی ہے اور شفیع ثمن ہی کے بدلہ میں مشفوع کو لیتا ہے۔

اور دوسری صورت میں کمی کو اصل عقد سے نہیں ملایا جا سکتا کیونکہ پھر ثمن باقی نہیں رہتا اور شفیع بغیر ثمن کے لینے کا حقدار نہیں ہے۔ لہٰذا اس صورت میں شفیع کو پوری وہ رقم ادا کرنی ہوگی جو اصل عقد میں طے ہوئی تھی۔

پھر حضرت مصنف فرماتے ہیں ہم ثمن میں کمی زیادتی کے مسئلہ کو کتاب البیوع ص ۵۹ ج ۳ پر بیان کر چکے ہیں۔

مشتری بائع کیلئے ثمن میں اضافہ کر دے تو شفیع کو یہ زیادتی لازم نہیں ہوگی

وان زاد المشتری للبائع لم تلزم الزيادة لان فيه منفعة له و نظير الزيادة اذا جدد العقد باكثر من الثمن الاول لم يلزم الشفيع حتى كان له ان ياخذها بالثمن الاول لما بينا كذا هذا

ترجمہ اور اگر مشتری نے بائع کیلئے (ثمن میں) زیادتی کردی تو شفیع کے حق میں زیادتی لازم نہ ہوگی۔ اسلئے کہ زیادتی کا اعتبار کرنے میں شفیع کا ضرر ہے۔ شفیع کے مستحق ہونے کی وجہ سے لینے کا اس سے (زیادتی سے) کم کے ساتھ بخلاف کم کردینے کے اس لئے کہ اس میں شفیع کی منفعت ہے اور زیادتی کی نظیر ہے۔ جبکہ مشتری نے عقد کی تجدید کی ہو۔ ثمن اول سے اکثر کے ساتھ تو شفیع کو اکثر لازم نہ ہوں گے۔ یہاں تک کہ شفیع کو حق ہے کہ وہ گھر کو پہلے ثمن کے بدلہ میں لے لے۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ایسے ہی یہ ہے (یعنی بغیر تجدید کے اضافہ)۔

تشریح بائع کی کمی تو شفیع کیلئے نافع تھی اسلئے اس کا اعتبار کر لیا گیا لیکن اگر مشتری بائع کیلئے ثمن میں زیادتی کر دے تو یہ شفیع کیلئے مضر پڑے گی۔ اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ شفیع پہلے ہی ثمن کے بدلہ اس کو لینے کا مستحق ہو چکا تھا۔

پھر اس زیادتی کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ عقد اول برقرار رہے۔ اور اس میں ثمن کا اضافہ کر دیا جائے۔

۲۔ عقد ہی کی تجدید کی جائے اور ثمن اول سے زیادہ اس میں ثمن مقرر کیا جائے۔

تو آخر والی صورت میں بھی شفیع پر یہ زیادتی لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح پہلی صورت والی زیادتی بھی شفیع پر لازم نہ ہوگی۔

سامان کے بدلے گھر خریدا تو شفیع سامان کی قیمت کے بدلے خرید لے اور اگر مکیلی یا موزونی کے بدلے خریدا تو اس کی مثل دے کر لے لے

قال ومن اشترى دارا بعرض اخذها الشفيع بقيمته لانه من ذوات القيم وان اشتراها بمكيل اوموزون اخذها بمثله لانهما من ذوات الامثال وهذا لان الشرع اثبت للشفيع ولاية التملك على المشترى بمثل ما تملكه فيراعى بالقدر الممكن كمافى الاتلاف والعددى المتقارب من ذوات الامثال وان باع عقار ابعقار اخذ الشفيع كل واحد منهما بقيمة الاخر لانه بدله وهو من ذوات القيم فياخذه بقيمته

ترجمہ امام قدوریؒ نے فرمایا اور جس نے کوئی گھر خریدا کسی سامان کے بدلے تو شفیع اس گھر کو اس کی قیمت کے بدلہ لے گا۔ اسلئے کہ ذوات القیم میں سے ہے اور اگر گھر کو کسی مکیلی یا موزونی چیز کے بدلہ میں خریدا تو شفیع اس کو اس کے مثل کے بدلے میں لے گا۔ اسلئے کہ یہ دونوں ذوات الامثال میں سے ہیں اور یہ اسلئے کہ شریعت نے شفیع کیلئے مشتری پر تملک کی ولایت کو ثابت کیا ہے۔ اس کے مثل کے ساتھ کہ جس کے ساتھ مشتری مالک ہوا ہے تو اتلاف کے مثل بقدر ممکن اس کی رعایت کی جائے گی اور عددی متقارب ذوات الامثال میں سے ہے اور

اگر زمین کو زمین کے بدلے میں فروخت کیا ہو تو لے لے گا۔ شفیع ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسری کی قیمت کے بدلہ۔ اسلئے کہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) اس کا (دوسری کا) بدلہ ہے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے تو شفیع اس کو اس کی قیمت کے بدلہ لے لے گا۔

تشریح...... مشتری نے گھر کس چیز کے بدلے میں خریدا ہے اگر ثمن کے بدلہ میں ہے تو اس کی تفصیل تو گذر چکی۔ اور اگر سامان کے بدلہ میں ہے یعنی سونا اور چاندی کے علاوہ اور سامان کے بدلہ، تو اس سامان کی دو صورتیں ہیں۔

وہ سامان ذوات القیم میں سے ہے یا ذوات الامثال میں سے۔

پہلی صورت میں شفیع اس سامان کی قیمت دے کر اس گھر کو لے گا اور دوسری صورت میں اس کا مثل دے گا۔ کیونکہ شریعت نے شفیع کو یہ حق دیا ہے کہ وہ مشتری کی ملکیت کا بغیر رضامندی کے مالک ہو جائے۔

لیکن اس نے جس چیز کے بدلہ میں ملکیت حاصل کی وہی چیز اس کو ملنی چاہئے تو جہاں تک ہو سکے مثل دینے کی پوری رعایت ہونی چاہئے۔ لہٰذا اگر مثل صوری دینے پر قدرت ہو تو مثل صوری دے ورنہ مثل معنوی۔

مثل صوری کا مطلب مثل ہے یعنی ذوات الامثال میں اور مثل معنوی کا مطلب قیمت ہے یعنی ذوات القیم میں اگر کوئی کسی کا سامان ضائع کردے وہاں بھی یہی حکم ہے۔

پھر مصنفؒ نے بتایا کہ عددی متقارب کو ذوات الامثال میں سے شمار کیا گیا ہے۔ اگر کسی نے اپنی زمین فروخت کی اور اس کے بدلے میں اپنی زمین دی اور ان دونوں زمینوں کے شفیع ہیں تو وہ کیا قیمت دے کر اس زمین کو لیں گے؟

تو بتایا کہ بائع کی زمین کا شفیع اس کے بدلہ میں مشتری کی زمین کی قیمت دے گا اور مشتری کی زمین کا شفیع بدلہ میں بائع کی زمین کی قیمت دے گا۔ اس لئے کہ زمین ذوات القیم میں سے ہے اسلئے اس کی قیمت دے کر ہر ایک شفیع اس کو لے لے گا۔

تنبیہ...... عوض قیمتی سامان جو مثلی نہ ہو جیسے غلام وغیرہ۔

ذوات الامثال بغیر کسی تفاوت کے ان کا مثل بازار میں مل جائے اور اگر تفاوت ہو لیکن وہ عرفاً قابل شمار نہ ہو تب بھی مثلی کہلائے گا۔

ذوات القیم: بازاروں میں جس کا مثل نہ پایا جائے۔

عددی متقارب جس کے افراد وآحاد کے درمیان قیمت میں تفاوت نہ ہو۔

اگر ادھار ثمن کے ساتھ بیع کی تو شفیع کو نقد اور مدت آنے پر لینے کا اختیار ہے

قال واذا باع بثمن مؤجل فللشفيع الخيار ان شاء اخذها بثمن حال وان شاء صبر حتى ينقضي الاجل ثم ياخذها وليس له ان ياخذها في الحال بثمن مؤجل وقال زفر له ذالك وهو قول الشافعي في القديم لان كونه مؤجلا وصف في الثمن كالزيافة والاخذ بالشفعة فياخذه باصله ووصفه كما في الزيوف

ترجمہ...... امام قدوریؒ نے فرمایا اور جب بیچا ادھار ثمن کے ساتھ تو شفیع کو اختیار ہے اس کو نقد ثمن کے ساتھ لے لے اور اگر چاہے تو صبر کرے۔ یہاں تک کہ مدت گذر جائے پھر شفیع اس کو لے لے اور شفیع کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کا ادھار ثمن کے ساتھ فی الحال لے لے

اور فرمایا امام زفرؒ نے اس کیلئے (شفیع کیلئے) یہ ہے (ادھار ثمن کے ساتھ لینے کا حق ہے) اور یہی شافعیؒ کا قول قدیم ہے۔ اسلئے کہ ثمن کا موجل ہونا ثمن کا ایک وصف ہے جیسے کھوٹا ہونا اور شفعہ میں لینا ثمن کے بدلہ میں ہے تو شفیع مبیع کو لے گا ثمن کی اصل اور اس کے وصف کے ساتھ جیسے کھوٹے دراہم میں۔

تشریح ...... بائع نے اپنا مکان مشتری کو مثلاً دو ہزار روپے میں فروخت کر دیا اور ثمن کی ادائیگی ادھار ٹھہری۔ شفیع نے شفعہ کا دعویٰ کر دیا۔

اب سوال یہ ہے کہ شفیع اس کو لے گا تو دو ہی ہزار میں لیکن ادائیگی ابھی کرنی پڑے گی۔ یا ادائیگی کا وہی وقت متعین ہے جو بائع اور مشتری کے درمیان طے ہو چکا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام زفرؒ کا قول اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے یہ ہے کہ شفیع کے حق میں بھی ثمن موجل ہے۔ لہٰذا ادائیگی فی الحال نہیں بلکہ وقت معین پر ہو گی اور انہوں نے فرمایا کہ جیسے کھوٹ دراہم کا وصف ہے ایسے ہی یہاں اجل (میعادی ہونا) ثمن کا وصف ہے۔ لہٰذا اگر بائع نے کھوٹے دراہم کے بدلہ میں مکان فروخت کیا ہے تو شفیع کیلئے بھی حق ہے کہ وہ اتنے ہی کھوٹے دراہم دے کر مکان لے لے۔ اسی طرح یہاں بھی شفیع کو حق ہوگا کہ ثمن موجل کے بدلہ میں مکان لے لے۔

خلاصۂ کلام ...... انہوں نے اجل کو ثمن کا وصف قرار دیا ہے اور وصف موصوف کے تابع ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب ثمن شفیع پر واجب ہوا تو مع وصف کے ہوگا۔ یہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول قدیم کی دلیل ختم ہوگئی۔

آگے مصنفؒ اپنی دلیل بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں۔

احناف کی دلیل

ولنا ان الاجل انما يثبت بالشرط ولا شرط فيما بين الشفيع والبائع او المبتاع وليس الرضا به فى حق المشترى رضابه فى حق الشفيع لتفاوت الناس فى الملاة وليس الاجل وصف الثمن لانه حق المشترى ولو كان وصفاله لتبعه فيكون حقا للبائع كالثمن وصار كما اذا اشترى شيئا بثمن مؤجل ثم ولاه غيره لا يثبت الاجل الابالذكر كذا هذا

ترجمہ ...... اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اجل شرط سے ثابت ہوتی ہے اور شفیع اور بائع یا مشتری کے درمیان کوئی شرط نہیں ہے اور نہیں ہے راضی ہونا اس کے ساتھ (ثمن کے ادھار کے ساتھ) مشتری کے حق میں راضی ہو جانا اجل کے ساتھ شفیع کے حق میں لوگوں کے متفاوت ہونے کی وجہ سے مالداری میں اور نہیں ہے اجل ثمن کا وصف۔ اس لئے کہ اجل مشتری کا حق ہے اور اگر اجل ثمن کا وصف ہوتا تو وصف ثمن کے تابع ہوتا تو یہ بائع کا حق ہوتا اور یہ ایسا ہو گیا جبکہ کسی چیز کو خریدا ثمن موجل کے ساتھ تو پھر بیچ تولیہ کر لی اس کی اپنے غیر سے تو اجل ثابت نہ ہوگی مگر ذکر کرنے کے ساتھ ایسے ہی یہ ہے۔

تشریح ...... یہ ہماری دلیل ہے کہ اجل وصف نہیں یہ تو شرط سے ثابت ہوتی ہے اور شرط بائع اور مشتری کے درمیان ہے نہ کہ شفیع و بائع یا شفیع و مشتری کے درمیان اور بائع جو ادھار دینے پر مشتری کو راضی ہو گیا۔

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ شفیع کو بھی ادھار دینے پر راضی ہو گیا کیونکہ لوگوں کے احوال مختلف ہیں کہ کوئی نادہندہ ہے اور کوئی دہندہ

ہے۔ کوئی مالدار ہے کوئی غریب ہے۔ اول سے وصولیابی آسان اور دوسرے سے مشکل ہے اور امام زفرؒ نے کیا فرمایا کہ اجل ثمن کا وصف ہے؟ حضرت والا اگر یہ ثمن کا وصف ہوتا تو یہ بھی بائع کا حق ہوتا جیسے ثمن بائع کا حق ہے۔ حالانکہ معاملہ یہ ہے کہ ثمن بائع کا حق اور اجل مشتری کا حق ہے، معلوم ہوا کہ اس کو وصف ثمن کہنا درست نہیں ہے۔

اور اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھو کہ کسی نے کسی سے کوئی چیز ادھار خریدی اور مبیع تو لیکر کے اس کو فروخت کر دیا تو یہاں ثمن نقد ہوگا اور مشتری کے خریدنے سے یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ بھی اپنے مشتری کو ادھار ہی فروخت کرے۔ اسی طرح شفعہ کے مسئلہ کو سمجھنا چاہئے۔

شفیع نے بائع سے نقد میں خرید لیا تو مشتری سے ثمن ساقط ہو جائے گا

ثم ان اخذها بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشتری لما بینا من قبل وان اخذها المشتری رجع البائع علی المشتری بثمن مؤجل کما کان لان الشرط الذی جری بینهما لم یبطل باخذ الشفیع فبقی موجبه فصار کما اذا باعه بثمن حال وقد اشتراه مؤجلا وان اختار الانتظار له ذالک لان له ان لا یلتزم زیادة الضرر من حیث النقدیة

ترجمہ ... پھر اگر شفیع نے اس مکان کو بائع سے نقد ثمن میں لے لیا تو مشتری کے اوپر سے ثمن ساقط ہو جائے گا۔ اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اس کو مشتری نے لیا تو بائع مشتری پر جیسے تھا ویسے ہی ثمن موجل کے ساتھ رجوع کرے گا۔ اسلئے کہ وہ شرط جو ان دونوں کے درمیان جاری ہوئی ہے وہ شفیع کے لینے کی وجہ سے باطل نہیں ہوئی تو اس کا حکم باقی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے جبکہ فروخت کر دیا مبیع کو نقد ثمن کے ساتھ۔ حالانکہ اس کو ادھار خریدا تھا اور اگر شفیع نے انتظار کو اختیار کیا تو اس کو اس کا حق ہے کہ نقد دینے کی حیثیت سے ضرر کی زیادتی کا التزام نہ کرے۔

تشریح ... جب شفیع اس مکان کو نقد قیمت دے کر لے گا تو دو صورتیں ہوں گی یا تو بائع سے لے گا یا مشتری سے۔

اگر بائع سے لیا ہو تو مشتری کے ذمہ جو بائع کا ثمن تھا وہ مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو گیا۔ دلیل سابق کی وجہ سے کہ بیع مشتری کے حق میں فسخ ہو گئی اور اب شفیع مشتری کا قائم مقام ہو گیا ہے اور عقد کے فسخ ہونے سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔

اور اگر مشتری سے لیا ہو تو مشتری کے ذمہ جو ثمن تھا وہ بدستور ادھار رہے گا۔ اس لئے کہ مکان کے شفعہ میں چلے جانے کی وجہ سے شرط سابق باطل نہ ہوگی۔ لہٰذا اس کا حکم علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس کی مثال ایسی سمجھو کہ کسی نے کوئی چیز ادھار خریدی اور اس کو نقد فروخت کر دی تو نقد فروخت کرنے کی وجہ سے اجل ختم نہیں ہوتی بلکہ وہ بدستور برقرار ہے ایسے ہی یہاں ہے۔

مصنفؒ نے پھر ایک مسئلہ بتایا کہ شفیع چاہتا ہے کہ جب مدت ختم ہو گی اسی وقت ثمن دے کر مکان لے لوں گا تو شفیع ایسا کر سکتا ہے۔ شفیع کو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ ابھی ثمن دے کر لو۔ اس کو کیونکہ شفیع پر اگر ابھی لینا لازم کر دیا جائے تو اس کو ضرر لاحق ہوگا، کیسا ضرر؟ کیونکہ مکان تو اس کو اس قیمت پر مل ہی جائے گا جب مدت گذر جائے گی تو اس کو ابھی نقد دینے کے ضرر سے حفاظت ہو جائے گی۔ جب تک یہ اپنی رقم دوسری جگہ استعمال کر کے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ اسلئے فی الفور لینا اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے ابھی لے لے۔ مگر ثمن نقد ہوگا یا اجل کے گذرنے کا انتظار کرے۔

قولہ "وان شاء صبر حتیٰ ینقضی الاجل" عبارت کی وضاحت

وقوله في الكتاب وان شاء صبر حتى ينقضي الاجل مراده الصبر عن الأخذ اما الطلب عليه في الحال حتى لو سكت عنه الطلب بطلت عند ابي حنيفة ومحمد خلافاً للقول ابي يوسف الآخر لان حق الشفعة انما يثبت بالبيع والاخذ يتراخي عن الطلب وهو متمكن من الاخذ في الحال بان يؤدي الثمن حالا فيشترط الطلب عند العلم بالبيع

ترجمہ ...اور قول امام قدوریؒ کا کتاب میں وان شاء صبر حتیٰ ینقضی الاجل اس کی مراد لینے سے صبر کرنا ہے۔ بہر حال طلب فی الحال ہے یہاں تک کہ اگر اس نے طلب سے سکوت کیا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام ابو یوسفؒ کے آخری قول کے۔ اسلئے کہ شفعہ کا حق بیع سے ثابت ہو جاتا ہے اور لینا طلب سے موخر ہو جاتا ہے اور وہ فی الحال لینے پر قادر ہے۔ اس طرح کہ ثمن نقد ادا کر دے تو بیع کے علم کے وقت طلب شرط ہے۔

تشریح... صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں جو آیا تھا وان شاء صبر حتیٰ ینقضی الاجل اس کا مطلب یہ نہ سمجھ لینا کہ شفیع کو حق ہے کہ مدت گذرنے تک طلب شفعہ سے صبر کرے بلکہ طلب تو بیع کا علم ہوتے ہی کرنی پڑے گی۔ ورنہ حضرات طرفینؒ کے نزدیک شفعہ باطل ہو جائے گا۔

البتہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے کہ شفعہ باطل نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ پہلے وہی فرماتے تھے جو طرفین فرماتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ لینے سے صبر کر سکتا ہے رہی طلب وہ فی الحال کرنی پڑے گی۔

امام قدوریؒ کے قول کی تشریح ہوگئی اب فریقین کے دلائل سنیے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل مصنفؒ نے بیان نہیں کی بہر حال امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طلب شفعہ بذات خود مقصود نہیں بلکہ لینا مقصود ہے اور وہ لینے پر فی الحال قادر نہیں تو پھر اس کی طلب سے ابھی کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لہٰذا فی الحال اس کا سکوت اعراض کی دلیل نہیں بنے گا۔

طرفین کی دلیل...... یہ بات تو مسلم ہے کہ بیع ہوتے ہی شفعہ میں طلب واجب ہوتی ہے رہا مسئلہ لینے کا تو طلب اور اخذ میں کبھی فصل ہو جاتا ہے جس کے بہت سے شواہد مل سکتے ہیں۔ بہر حال اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اخذ ہی شفعہ کا مقصود اصلی ہے تو شفیع فی الحال بھی تو لے سکتا ہے۔ نقد ثمن ادا کرے اور فی الحال لے لے۔

وہ تو شفیع کو ضرر سے بچانے کی وجہ سے فی الحال اخذ اس کے اوپر لازم نہیں کیا گیا تو جب فی الحال لینے پر قادر ہے تو حسب سابق طلب فی الحال لازم ہوگی یعنی بیع کا علم ہوتے ہی طلب شفعہ کرنا شرط ہے۔ ورنہ دلیل اعراض کے پائے جانے کی وجہ سے شفعہ باطل ہو جائے گا۔

شراب یا خنزیر کے بدلے دار خرید اشفیع اگر ذمی ہے تو اس کی مثل شراب اور خنزیر کی قیمت کے ساتھ خرید لے

قال واذا اشترى ذمي بخمر او خنزير وشفيعها ذمي اخذها بمثل الخمر وقيمة الخنزير لان هذا البيع مقضى بالصحة فيما بينهم وحق الشفعة يعم المسلم والذمي والخمر لهم كالخل لنا ولخنزير كالشاة فياخذ في الاول بالمثل والثاني بالقيمة

ترجمہ ... اور جبکہ خریدا ذمی سے شراب یا خنزیر کے بدلے میں اور اس گھر کا شفیع ذمی ہے تو اس کو شراب کے مثل اور خنزیر کی قیمت کے بدلہ میں لے گا۔ اسلئے کہ یہ عقد فیصلہ کیا گیا ہے۔ اس کی صحت کا ان کے درمیان اور شفعہ کا حق عام ہے۔ مسلمان اور ذمی کو اور شراب ان کیلئے ایسی ہے جیسے ہمارے لیئے سرکہ اور خنزیر ان کیلئے ایسا ہے جیسے بکری تو لے گا شفیع اس کو اول صورت میں مثل کے بدلہ اور ثانی صورت میں قیمت کے بدلہ۔

تشریح ... ایک ذمی کا مکان ہے جس کو دوسرے ذمی نے شراب یا خنزیر کے عوض خرید لیا اور مکان کا شفیع بھی ذمی ہے اور شفعہ مسلمان اور ذمی سب کیلئے عام ہے۔ اور ذمیوں کیلئے شراب کا حکم ہمارے لئے بکری کے حکم کے مثل ہے۔

بہر حال ذمی شفیع شراب کی صورت میں شراب کا مثل دے کر اس مکان کو لے لے گا اور خنزیر کی صورت میں خنزیر کی قیمت دے کر لے گا۔ کیونکہ شراب ذوات الامثال میں سے اور خنزیر ذوات القیم میں سے ہے اور اول میں مثل اور ثانی میں قیمت کا حکم ہوا کرتا ہے۔

شفیع مسلمان ہو تو شراب اور خنزیر کی قیمت دے کر خرید لے

قال وان كان شفيعها مسلما اخذها بقيمة الخمر والخنزير اما الخنزير فظاهر وكذا الخمر لامتناع التسليم والتسلم في حق المسلم فالتحق بغير المثلي

ترجمہ ... اور اگر دار کا شفیع مسلمان ہو تو شفیع اس کو شراب اور خنزیر کی قیمت کے بدلہ خرید لے گا۔ بہر حال خنزیر پس یہ تو ظاہر ہے اور ایسے ہی شراب تسلیم و تسلم کے ممتنع ہونے کی وجہ سے مسلم کے حق میں۔

تشریح ... اگر اس گھر کا شفیع مسلمان ہو تو اس کو بھی شفعہ ملے گا لیکن وہ دونوں صورتوں میں شراب یا خنزیر کی قیمت دے گا۔ رہا خنزیر میں قیمت دینا یہ تو ظاہر ہے اور رہا مسئلہ شراب کا تو چونکہ مسلمان شراب پر نہ تو قبضہ کر سکتا ہے اور نہ کرا سکتا ہے تو مسلم کے حق میں شراب غیر مثلی کے حکم میں ہے تو شراب غیر مثلی ہوگئی اور غیر مثلی میں قیمت دی جاتی ہے۔ اسلئے اس میں بھی قیمت دی جائے گی۔

مذکورہ گھر کے شفیع مسلمان اور ذمی ہوں تو پھر کیا حکم ہے

وان كان شفيعها مسلما وذميا اخذ المسلم نصفها بنصف قيمة الخمر والذمي نصفها بنصف مثل الخمر اعتبار للبعض بالكل فلو اسلم الذمي اخذها بنصف قيمة الخمر بعجزه عن تمليك الخمر وبالاسلام يتاكد حقه لا ان يبطل فصار كما اذا اشتراها بكر من رطب فحضر الشفيع بعد انقطاعه ياخذها بقيمة الرطب كذا هذا

ترجمہ ...اور اگر اس کا شفیع مسلمان اور ذمی ہو تو مسلمان اس کے نصف کو شراب کی قیمت کے نصف کے بدلہ لے گا اور ذمی اس کے نصف کو شراب کے نصف کے بدلہ بعض کو کل پر قیاس کرتے ہوئے۔ پس اگر ذمی مسلمان ہو گیا تو لے لے گا اس کو شراب کی قیمت کے نصف کے بدلہ اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے شراب کا مالک بنانے سے اور اسلام کی وجہ سے اس کا حق موکد ہو رہا ہے نہ یہ کہ باطل ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسا کہ جبکہ خریدا ہو اس کو ایک کُر کھجور کے بدلہ پھر شفیع حاضر ہوا کھجور کے منقطع ہونے کے بعد تو لے لے گا وہ اس کو کھجور کی قیمت کے بدلہ، ایسے ہی یہ ہے۔

تشریح ...اگر اسی مذکورہ گھر کا شفیع مسلمان اور ذمی دونوں ہوں تو اب کیا حکم ہے تو جواب دیا کہ جیسے ان دونوں میں سے ہر ایک کا حکم انفرادی صورت میں تھا ایسا ہی اب ہے۔

یعنی مسلمان اس مکان کا نصف حصہ لے گا اور بدلہ میں شراب کی قیمت کا نصف ادا کرے گا۔ کیونکہ مسلمان اپنے اسلام کی وجہ سے شراب دینے سے عاجز ہے۔ اور ذمی اس مکان کا نصف لے گا اور اس جیسی شراب کا نصف دے گا کیونکہ کل شفعہ لینے کی صورت میں بھی یہی حکم تھا بعض کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر مسلمان کا ساتھی ذمی بھی مسلمان ہو گیا تو پھر اس کا بھی وہی حکم ہے جو مسلمان کا بیان کیا جا چکا ہے یعنی یہ بھی شراب کی قیمت کے نصف کے بدلہ اس کو لے گا۔ کیونکہ یہ شراب نہیں دے سکتا اور اسلام کی وجہ سے اس کا حق باطل نہیں ہوتا بلکہ اور مضبوط ہوتا ہے اور شراب دینے کی گنجائش نہیں۔

لہٰذا وہی صورت متعین ہوگی، جو ہم نے بیان کی یعنی شراب کی قیمت کا نصف۔

فصار الخ سے فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے ایک کُر کھجور کے بدلہ مکان خریدا اور شفیع جس وقت سفر سے آیا اس وقت کھجور بازار سے منقطع ہو گئی، یعنی گویا شفیع کھجور دینے سے عاجز ہو گیا تو پھر شفیع ان کھجوروں کی قیمت کے بدلے مکان کو شفعہ میں لے گا۔ اسی طرح یہاں ہے۔

تنبیہ ...کُر، یہ ایک پیمانہ ہے جو بارہ وسق کا ہوتا ہے اور ایک وسق پانچ من ڈھائی کلو کا ہوتا ہے تو کر کا وزن ساٹھ من نوے کلو ہوا یعنی چوبیس کوئنٹل نوے کلو۔

فصل

یہ فصل ہے، مشفوع کے اندر عدم تغیر اصل ہے اور زیادتی اور نقصان کے ساتھ تغیر خواہ مشتری کے فعل سے ہو یا غیر کے یہ عارضی چیز ہے اسلئے اس کو علیحدہ فصل میں بیان فرمایا اور تغیر کی صورت میں کیا احکام ہیں ان کو یہاں فرمایا۔

مشتری نے مکان بنالیا یا درخت لگالیا پھر شفیع کیلئے شفعہ کا فیصلہ ہوا تو شفیع کیلئے لینے کا طریقہ کار

قال: اذا بنى المشترى او غرس ثم قضى للشفيع بالشفعة فهو بالخيار ان شا اخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس وان شا كلف المشترى قلعه

ترجمہ امام قدوریؒ نے کہا اور جبکہ مشتری نے مکان بنالیا یا پودا لگالیا پھر شفیع کیلئے شفعہ کا فیصلہ کردیا گیا تو شفیع اختیار کے ساتھ ہے اگر چاہے اس زمین کو ثمن کے بدلہ لے لے اور تعمیر اور پودے کی قیمت کے بدلہ اور اگر چاہے مشتری کو اس کے اکھاڑنے کا مکلف بنائے۔

تشریح مشتری نے مکان خرید کر اس میں تعمیر بنالی یا باغ لگالیا پھر شفیع کیلئے قاضی نے شفعہ کا فیصلہ کردیا تو ظاہر الروایہ میں اب شفیع کے دو حکم ہیں۔

۱۔ اگر وہ چاہے تو اس زمین کا ثمن اور تعمیر و پودے کی قیمت دے کر اس کو لے لے۔

۲۔ اور اگر چاہے تو مشتری سے کہہ دے کہ اپنی تعمیر و پودوں کو اکھاڑ کر لے جا۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر

وعن ابی یوسف انه لا یکلف القلع ویخیر بین ان یاخذ بالثمن و قیمة البناء والغرس وبین ان یترک وبه قال الشافعی الا ان عنده له ان یقلع ویعطی قیمة البناء

ترجمہ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مشتری کو اکھاڑنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا اور اس کو (شفیع کو) اختیار دیا جائے گا اس کے درمیان کہ ثمن اور تعمیر پودے کی قیمت کے بدلے لے لے اور اس کے درمیان کہ چھوڑ دے اور یہی امام شافعیؒ نے فرمایا مگر ان کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ اکھاڑ دے اور تعمیر کے نقصان کی قیمت ادا کردے۔

تشریح یہ امام ابو یوسفؒ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ مشتری کو اکھاڑنے کی تکلیف نہ دی جائے بلکہ شفیع کو صرف دو اختیار ملیں گے۔

۱۔ تعمیر و غرس کی قیمت دے اور زمین کا ثمن دے اور مشفوع کو لے لے۔

۲۔ شفعہ کو ہی چھوڑ دے۔

پھر فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ مگر انکے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں کچھ فرق ہے۔ یعنی امام ابو یوسفؒ کے دو قول ہیں اور امام شافعیؒ کے تین،

۱۔ ثمن اور قیمت تعمیر ادا کر کے زمین کو لے لے۔

۲۔ شفعہ ہی چھوڑ دے۔

۳۔ مشتری کو اپنی تعمیر توڑنے کی تکلیف دے اور ٹوٹنے کی وجہ سے اس کی مالیت میں جو کمی آئی ہے اس نقصان کو ادا کردے، **الا ان عنده له ان یقلع ویعطی قیمة البناء** سے مصنفؒ نے یہی فرمایا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل

لابی یوسف انه محق فی البناء لانه بناه علی ان الدار ملکه والتکلیف بالقلع من احکام العدوان وصار کالموهوب له والمشتری شراء فاسدا وکذا ازرع المشتری فانه لا یکلف القلع

ترجمہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری تعمیر کرنے میں حق پر ہے۔ اسلئے کہ اس نے مکان اسلئے بنایا کہ دار اس کی ملکیت ہے اور

اکھاڑنے کی تکلیف دینا ظلم کے احکام میں سے ہے اور ایسا ہو گیا جیسے موہوب لہٗ اور جیسے وہ چیز جس کو شراء فاسد کے ساتھ خریدا گیا ہو اور جیسے جبکہ مشتری نے کھیتی بو دی ہو تو ان میں سے کوئی اکھاڑنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔

تشریح امام ابو یوسفؒ دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشتری نے ظلماً تعمیر نہیں کی بلکہ اپنی ملک میں کی تو مشتری اس تصرف میں حق پر ہے پھر اس کو اکھاڑنے کا حکم دینا ظلم و زیادتی ہے۔

اس کے بعد امام ابو یوسفؒ نے اس پر تین شواہد پیش کئے:-

۱۔ اگر واہب نے کوئی زمین کسی کو ہبہ کر دی اور موہوب لہٗ نے (جس کو ہبہ کی گئی ہے) اس پر مکان تعمیر کر دیا اب واہب چاہتا ہے کہ اس کا مکان اکھڑوا دوں اور زمین کو واپس لے لوں تو واہب کو یہ اختیار نہیں، ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

۲۔ مشتری نے کوئی زمین شراء فاسد کے ساتھ خریدی اور پھر اس پر مکان تعمیر کر دیا۔ اب بائع چاہتا ہے کہ مکان اکھڑوا کر زمین واپس لے لوں تو بائع کو اس کا حق نہیں ہے۔ ایسے ہی یہاں شفیع کو اکھڑوانے کا حق نہ ہوگا۔

۳۔ مشتری نے زمین خریدی اور اس میں کھیتی کی فصل کھڑی ہوئی ہے کہ اس زمین کے بارے میں قاضی نے شفیع کے حق میں فیصلہ کر دیا اب شفیع چاہتا ہے کہ اسکی فصل کٹوا کر زمین پر قبضہ کر لوں تو شفیع کو یہ حق نہ ہوگا۔ ایسے ہی تعمیر وغیرہ اکھڑوانے کا بھی حق نہ ہوگا۔

شفیع کیلئے قیمت کے ساتھ لینا اھون الضررین ہے

وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة دفع اعلى الضررين بتحمل الادنى فيصار اليه

ترجمہ ....اور یہ اسلئے کہ قیمت کے بدلے لینے کو واجب کرنے میں دو ضرروں میں سے اعلیٰ کو دور کرنا ہے۔ ادنیٰ کا تحمل کر کے تو اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

تشریح.... امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری کو کہا جائے کہ تعمیر و پودے اکھاڑ تو اس کا قوی ضرر ہے اور نقصان شدید ہے۔

اور اگر شفیع سے کہا جائے کہ ان کو قیمت کے بدلے لے تو ہلکا نقصان ہے کہ وہ لینا نہیں چاہتا مگر دیا جا رہا ہے تو اس سے جو قیمت لی جائے گی وہ مفت نہیں لی جائے گی بلکہ اس کا بدل تعمیر و پودے موجود ہیں۔

بہر حال مشتری کا ضرر زیادہ اور شفیع کا کم ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ بڑے نقصان کو دور کرنے کیلئے ہلکے ضرر کو برداشت کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہی طریقہ یہاں اختیار کیا جائے گا کہ مشتری کو شدید ضرر سے بچانے کیلئے شفیع کو کہا جائے کہ اس کی قیمت ادا کر کے تو اس کو لے لے۔

ظاہر الروایۃ کی دلیل

ووجه ظاهر الرواية انه بنى في محل تعلق به حق متاكد للغير من غير تسليط من جهة من له الحق فينقض كالراهن اذابنى في المرهون وهذا لان حقه اقوى من حق المشترى لانه يتقدم عليه ولهذا ينقض بيعه وهبته وغيره من تصر فاته

ترجمہ ....اور ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے ایسے محل میں مکان تعمیر کیا کہ جس کے ساتھ غیر کا مضبوط حق وابستہ ہے۔ من لہ

الحق کی جانب سے تسلیط کے بغیر تو اس کو توڑ دیا جائے گا۔ جیسے راہن جبکہ وہ مرہون میں مکان بنائے اور یہ اسلئے کہ اس کا حق مشتری کے حق سے زیادہ قوی ہے اسلئے کہ شفیع مشتری پر مقدم ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کی بیع اور ہبہ اور اس کے علاوہ دیگر تصرفات توڑ دیئے جاتے ہیں۔

تشریح: مصنفؒ امام ابو یوسفؒ کے دلائل سے فراغت کے بعد یہاں سے ظاہر الروایہ کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ:

اصول یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں کسی کا حق ہے اور صاحب حق نے کسی کو مسلط نہیں کیا کہ اس میں کچھ تصرف کرے اور کوئی تصرف کر بیٹھے تو اس کے تصرف کو توڑ دیا جاتا ہے۔ جب یہ اصول مقرر ہے تو اب دیکھئے کہ یہ شفیع کا حق ہے اور شفیع نے مشتری کو حکم نہیں دیا کہ یہاں مکان تعمیر کرے اور اس نے کر دیا تو اس ضابطہ کے مطابق اس کے توڑے جانے کا حکم دیا جائے گا۔

اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ راہن نے مرہون میں مکان بنالیا۔ اگرچہ مرہون راہن کی ملکیت ہے اور اس میں مرتہن کا حق وابستہ ہے تو اس حق کی وابستگی کی وجہ سے راہن کے تصرف کو توڑ دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی توڑ دیا جائے گا، کیوں توڑا جائے گا؟

اسلئے کہ شفیع مقدم ہے اور اس کا حق مشتری کے حق سے مضبوط ہے جب بات یوں ہے تو اگر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا یا ہبہ کر دیا یا کچھ اور تصرف کر دیا، اسکو توڑ دیا جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ کے قیاس کا جواب

بخلاف الهبة والشراء الفاسد عند ابی حنيفة لانه حصل بتسليط من جهة من له الحق ولان حق الا سترداد فيهما ضعيف ولهذا لا يبقى بعد البناء وهذا الحق يبقى فلا معنى لا يجاب القيمة كمافي الاستحقاق

ترجمہ: بخلاف ہبہ کے اور شراء فاسد کے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ یہ حاصل ہوا ہے من لہ الحق کی جانب سے تسلیط کی وجہ سے اور اسلئے کہ ان دونوں میں (ہبہ اور شراء فاسد) واپسی کا حق ضعیف ہے اور اسی وجہ سے یہ حق تعمیر کے بعد باقی نہیں رہے گا اور یہ حق (شفعہ) باقی رہے گا۔ تو ایجاب قیمت کے کوئی معنی نہیں جیسے استحقاق کی صورت میں۔

تشریح: امام ابو یوسفؒ نے شفعہ کے مسئلہ کو ہبہ پر قیاس کیا تھا تو اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ہبہ کے اندر تو موہوب لہٗ واہب کی جانب سے تصرف کرنے پر مسلط تھا اور مشتری شفیع کی جانب سے مسلط نہیں تھا۔ لہٰذا پھر قیاس کیوں کر صحیح ہوگا۔

اور اسی طرح شراء فاسد میں مشتری بائع کی جانب سے تصرفات پر مسلط تھا بخلاف مشتری اور شفیع کے۔

عند ابی حنیفہ کی قید کیوں ہے؟ اسلئے کہ واپسی کا حق نہ ہونا شراء فاسد میں امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ ورنہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شراء فاسد میں جبکہ مشتری نے مشتری پر مکان تعمیر کر لیا تو بائع کو واپس لینے کا حق ہے۔

بہر حال شفعہ کو ان دونوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے اور اس دلیل کی وجہ سے کہ ہبہ اور شراء فاسد میں واپس لینا کمزور ہے اور شفعہ کے اندر بہر صورت مشتری سے واپس لینا درست ہے۔ بہر حال ہبہ اور شراء فاسد میں بعد بناء حق واپسی باقی نہیں رہتا اور شفعہ میں رہتا ہے تو جب استرداد شفیع کا حق ہے تو اس پر قیمت واجب کرنے کے کیا معنی۔

اور اس کو ایسا سمجھو جیسے کسی نے کوئی جگہ خریدی اور اس پر مکان تعمیر کر دیا اور کسی نے دعویٰ کر دیا کہ اس زمین کا مالک میں ہوں۔ قاضی نے مستحق کیلئے فیصلہ کر دیا تو مستحق اس زمین کو لے گا اور مشتری کی عمارت اکھڑوا دے گا اور مستحق پر کوئی ضمان یا کوئی قیمت واجب نہیں ہو گی۔ البتہ مشتری کو حق ہے کہ وہ بائع کی جانب رجوع کرے اور اپنا ثمن قیمت بناء بائع سے واپس لے۔

امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قیاس کا جواب

والزرع يقلع قياسا وانما لا يقلع استحسانا لان له نهاية معلومة ويبقى بالاجر وليس فيه كثير ضرر

ترجمہ اور کھیتی اکھاڑی جائے گی باعتبار قیاس کے اور استحساناً نہیں اکھاڑی جائے گی۔ اسلئے کہ کھیتی کی نہایت معلوم ہے اور وہ باقی رہے گی اجرت کے ساتھ اور اس میں زیادہ ضرر نہیں ہے۔

تشریح..... امام ابو یوسفؒ نے شفعہ کو کھیتی پر قیاس کیا تھا تو اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کھیتی کے سلسلہ میں قیاس تو یہ کہتا ہے کہ اکھاڑی جائے گی، اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ نہیں اکھاڑی جائے گی۔ اس لئے کہ کھیتی کی مدت معلوم ہے۔

اور تعمیر اور باغات کی نہایت معلوم نہیں تو جب معلوم ہے کہ کھیتی تو مثلاً ایک مہینہ کے بعد کاٹ لی جائے گی اور مشتری سے ایک ماہ کی اجرت و کرایہ لیا جا سکتا ہے نیز اس میں شفیع کا کچھ زیادہ نقصان نہیں ہے تو بہر حال تعمیر اور باغ کو کھیتی پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

مکان اور پودے کی کون سی قیمت کا اعتبار ہے

وان اخذه بالقيمة يعتبر قيمته مقلوعا كما بيناه في الغصب

ترجمہ..... اور اگر شفیع نے لیا اس کو (تعمیر کو) قیمت کے بدلے تو اس کی اکھڑی ہوئی کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ ہم کتاب الغصب میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح اگر شفیع نے یہ اختیار کر لیا کہ میں اس کی تعمیر یا پودے کی قیمت دے دوں گا تو فرماتے ہیں کہ کھڑے مکان اور پودے کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اگر یہ عمارت اکھاڑ دی جائے اور یہ پودا اکھاڑ دیا جائے اس وقت اس کی جو قیمت ہوگی شفیع اتنی قیمت ادا کرے گا۔

شفیع نے مشفوعہ زمین میں مکان بنا دیا پھر کوئی مستحق نکل آئے تو کیا حکم ہے؟

ولو اخذها الشفيع فبنى فيها اوغرس ثم استحقت رجع بالثمن لانه تبين انه اخذه بغير حق ولا يرجع بقيمة البناء والغرس لا على البائع ان اخذها منه ولا على المشترى ان اخذ ها منه وعن ابى يوسفؒ انه يرجع لانه متملك عليه فتنزلامنزلة البائع والمشترى والفرق على ما هو المشهور ان المشترى مغرور من جهة البائع ومسلط عليه من جهة ولا غرور ولا تسليط في حق الشفيع من المشترى لانه مجبور عليه

ترجمہ..... اور اگر لے لیا اس زمین کو شفیع نے پھر اس میں تعمیر کر دی یا پودے لگا دیئے پھر وہ زمین مستحق نکلی تو شفیع ثمن واپس لے گا۔ اسلئے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے اس کو بغیر حق کے لیا ہے۔ اور رجوع نہیں کرے گا شفیع تعمیر اور پودوں کی قیمت کے سلسلہ میں نہ بائع پر اگر اس نے بائع سے لی ہو اور نہ مشتری پر اگر اس نے مشتری سے لی ہو۔ اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شفیع رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ شفیع

مالک سوا ہے اس پر (جس سے لیا ہے) تو اتار لئے جائیں گے یہ دونوں بائع اور مشتری کے درجہ میں۔ اور فرق اس روایت کے مطابق جو مشہور ہے یہ ہے کہ مشتری کو دھوکہ دیا گیا ہے بائع کی جانب سے اور مسلط ہوا ہے اس پر بائع کی جانب سے اور غرور وتسلیط نہیں ہے شفیع کے حق میں مشتری کی جانب سے اسلئے کہ مشتری مجبور ہے اس پر (شفعہ دینے پر)۔

تشریح.....زمین مشفوع کو شفیع نے لے کر اس میں مکان بنا دیا یا باغ لگا دیا اب کسی نے اس زمین کے استحقاق کا دعویٰ کر دیا اور قاضی نے مستحق کیلئے فیصلہ کر دیا تو زمین مستحق کی ہوگئی۔

اور شفیع کو کہا جائے گا کہ اپنی عمارت یا پودے اکھاڑ کر لے جا، عمارت کی قیمت یا اس کے ٹوٹنے کا نقصان اس کو نہیں ملے گا۔ بلکہ اس کو صرف ثمن ملے گا جو بائع سے لینے کی صورت میں بائع ادا کرے گا۔ اور مشتری سے لینے کی صورت میں مشتری ادا کرے گا اور شفیع کو تعمیر وغیرہ کی قیمت نہ مستحق سے ملے گی اور نہ بائع سے نہ مشتری سے۔

سوال.....اس کو فقط ثمن ہی کیوں ملے گا اور قیمت بناء کیوں نہیں ملے گی؟

جواب.....لانہ تبین انہ اخذہ بغیر حق اسلئے کہ یہ بات واضح ہوگئی کہ شفیع نے اس کو بغیر حق کے لیا ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ شفیع نقصان کی تلافی بائع یا مشتری سے کرے گا یعنی بائع سے لینے کی صورت میں نقصان بائع سے وصول کرے گا اور مشتری سے لینے کی صورت میں نقصان مشتری سے وصول کرے گا کیونکہ شفیع نے ان دونوں میں کسی ایک سے ملکیت حاصل کی ہے۔

تو شفیع کو اور جس سے شفیع نے لیا ہے ان دونوں کو بائع اور مشتری کے درجہ میں اتار لیا جائے گا اور مشتری استحقاق بیع کی صورت میں بائع کی جانب رجوع کرتا ہے تو ایسے ہی شفیع بھی رجوع کرے گا۔

پھر مصنفؒ نے ان دونوں کے درمیان فرق بتلایا کہ بائع اور مشتری والے مسئلہ میں بائع نے مشتری کو دھوکہ دیا ہے اور بائع نے ہی مشتری کو اس پر تعرف کرنے کیلئے مسلط کیا ہے اس وجہ سے بائع کی جانب رجوع کیا گیا۔

مگر شفیع والے مسئلہ میں شفیع کو مشتری نے کچھ دھوکہ نہیں دیا اور نہ مشتری نے شفیع کو مسلط کیا بلکہ مشتری نے تو مجبوری ہو کر یہ زمین شفیع کے حوالہ کی ہے اس وجہ سے اول صورت میں رجوع صحیح اور ثانی میں صحیح نہیں ہے۔

گھر منہدم ہوگیا، عمارت جل گئی، باغ کے درخت جل گئے بغیر کسی کے فعل کے تو شفیع کیلئے کیا حکم ہے

قال واذا انهدمت الدار واحترق بناؤها اوجف شجر البستان بغير فعل احد فالشفيع بالخيار ان شا اخذها بجميع الثمن لان البناءُ والغرس تابع حتى دخلا فى البيع من غير ذكر فلا يقابلهما شئ من الثمن مالم يصر مقصودا ولهذا يبيعها مرابحة بكل الثمن فى هذه الصورة بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حيث ياخذ الباقى بحصته لان الفائت بعض الاصل قال وان شاترك لان له ان يمتنع عن تملك الدار بماله

ترجمہ.....امام قدوریؒ نے کہا اور جب گھر منہدم ہوگیا یا اس کی تعمیر جل گئی یا باغ کے درخت جل گئے بغیر کسی کے فعل کے تو شفیع کو اختیار ہے اگر چاہے اس کو لے لے پورے ثمن کے ساتھ۔ اسلئے کہ بناء اور غرس تابع ہیں یہاں تک کہ بغیر ذکر کے بیع میں داخل ہوتے ہیں تو ان

کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں آئے گا۔ جب تک کہ مقصود نہ ہو اور اسی وجہ سے وہ اس کو اس صورت میں پورے ثمن کے ساتھ بیع مرابحہ کے طور پر بیچ سکتا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ زمین کا نصف حصہ غرق ہو جائے اس حیثیت سے کہ شفیع باقی کو اس کے حصہ کے بدلے لے سکتا ہے۔ اسلئے کہ جو فوت ہوا ہے وہ اصل کا بعض حصہ ہے قدوریؒ نے کہا اور اگر چاہے چھوڑ دے اسلئے کہ شفیع کو حق ہے کہ وہ رک جائے اپنے مال کے بدلے گھر کا مالک ہونے سے۔

تشریح ...... یہ بات تو آپ کو پہلے سے معلوم ہے کہ وصف موصوف کے تابع ہے اور یہ اصول مقرر ہے کہ جب تک وصف مقصود نہ بنے تب تک وصف کے مقابلہ میں ثمن نہیں آئے گا۔ یعنی وصف کے اضافہ سے ثمن میں اضافہ نہ ہوگا۔ اور وصف کے گھٹ جانے سے ثمن میں کمی نہ ہوگی۔

اور تعمیر میں آگ لگ کر اس کا جل جانا اور عمارت کا گر جانا یا باغ کے درختوں کا خشک ہو جانا یہ دار اور باغ کے اوصاف ہیں کیونکہ یہ دار اور باغ کے تابع ہیں۔

ہاور تمیں بیگہ زمین میں سے پندرہ کا ڈوب جانا یعنی دریا میں مل جانا یہ وصف کی کمی نہیں بلکہ اصل اور ذات کی کمی ہے کیونکہ ذات ارض میں کمی واقع ہوگئی۔

بہر حال اول تابع اور دوسری صورت میں پندرہ بیگہ زمین دوسری پندرہ کے تابع نہیں ہے۔ اول کے وصف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ گر کسی نے دار خریدا اور عمارت کا اس میں کوئی ذکر نہیں آیا تب بھی عمارت بیع میں داخل ہوگی۔ ایسے یہ زمین کی خریداری میں اس کے درخت داخل ہوں گے معلوم ہوا کہ یہ اوصاف ہیں۔

اب مسئلہ سنئے کہ اگر مشتری نے کوئی باغ یا گھر خریدا اور وہ گھر منہدم ہو گیا یا وہ جل گیا یا باغ تھا اسکے درخت خشک ہو گئے اور شفیع نے یہاں شفعہ کا دعویٰ کر رکھا تھا تو اب شفیع کو دو اختیار ہیں:

۱۔ شفعہ کو چھوڑ دے کیونکہ اگر وہ اپنے مال کے بدلہ دار کا مالک نہ بنے تو یہ اس کو حق ہے۔

۲۔ اگر لینا چاہتا ہے تو پورا ثمن ادا کر کے اس مبیع مذکور کو لے سکتا ہے کیونکہ یہ ساری مذکورہ چیزیں اوصاف ہیں اور جب تک اوصاف مقصود نہ ہوں تو اس کی کمی بیشی سے ثمن میں کمی بیشی نہیں ہوتی اور ثمن میں کمی نہ ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر شفیع اس زمین کو اسی حالت میں فروخت کرتا ہے یعنی بیع مرابحہ کرنا چاہے تو بغیر بیان کے پورے ثمن کے ساتھ بیع مرابحہ کر سکتا ہے اور یہ بین ثبوت ہے کہ ثمن میں کمی نہ ہوگی۔

اور اگر زمین کا کچھ حصہ ٹوٹ کر دریا میں مل گیا تو چونکہ یہ اصل میں کمی ہوتی ہے اس وجہ سے یہاں شفیع اتنی رقم ثمن میں کم کر دے جتنی زمین کم ہوگئی یعنی مثال مذکور میں آدھا ثمن کم کر دیا جائے گا کیونکہ اصل کی کمی ہے۔

لیکن یہ ساری تفصیلات اس وقت میں ہیں جبکہ یہ تغیر اور کمی کسی آفت سماویہ کی وجہ سے آئی ہو اس میں کسی کی کارکردگی کا دخل نہ ہو اور اگر کسی کے فعل سے ایسا ہوا ہو تو حکم یہ ہے جو قدوریؒ بیان کر رہے ہیں۔

مشتری عمارت کو توڑ دے تو شفیع کیلئے کیا حکم ہے؟

قال وان نقض المشترى البناء قيل للشفيع ان شئت فخذ العرصة بحصتها وان شئت فدع لانه صار مقصودا بالاتلاف فيقابله شئ من الثمن بخلاف الاول لان الهلاک بافة سماوية وليس للشفيع ان ياخذ النقض لانه صار مفصولا فلم يبق تبعا

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے کہا اور اگر مشتری نے عمارت کو توڑ دیا تو شفیع سے کہا جائے گا اگر تو چاہے تو خالی جگہ کو اس کے حصہ کے بدلے میں لے لے اور اگر چاہے چھوڑ دے۔ اسلئے کہ یہ مقصود بالاتلاف ہو گیا تو اس کے مقابلہ میں ثمن آئے گا۔ بخلاف اول کے اسلئے کہ ہلاکت آفت سماوی کی وجہ سے ہے اور شفیع کو یہ حق نہیں ہے کہ نوٹن لے لے۔ اسلئے کہ وہ جدا ہو گئی ہے تو تابع باقی نہیں رہی۔

تشریح...... اگر مشتری نے خود اپنے فعل سے عمارت کو توڑ دیا تو اب عمارت مقصود ہو گئی کیونکہ مشتری نے عمارت کو توڑنے کا قصد کیا ہے۔ لہٰذا اب وصف کے مقابلہ میں ثمن آئے گا۔

بہر حال اگر مشتری نے عمارت توڑ دی تو شفیع کو اب دو اختیار ہیں:

۱۔ اگر چاہے شفعہ چھوڑ دے۔

۲۔ اور اگر لینا چاہتا ہے تو عمارت کے علاوہ اس عرصہ کی اور خطہ ارض کی جو قیمت ہو گی اس کے بدلہ میں شفیع اس کو لے سکتا ہے۔

بہر حال جب ثمن کا کچھ حصہ ساقط کر دیا گیا تو اب شفیع چاہتا ہے کہ مکان کا ملبہ اور نوٹن لے لے۔ حالانکہ یہ مکان سے جب علیحدہ ہو گئی تو نوٹن اب انفصال کی وجہ سے تابع بننے سے خارج ہو گئی۔ لہٰذا شفیع مکان کا ملبہ جو کچھ ہے۔ اس کو لینا چاہتا ہے تو نہیں لے سکتا ہے۔

مشتری نے زمین خریدی جس میں کچھ درخت ہیں اور پھل بھی لگے ہوئے ہیں تو شفیع پھل لے گا یا نہیں

قال ومن ابتاع ارضا وعلى نخلها ثمر اخذها الشفيع بثمرها ومعناه اذا ذكر الثمر فى البيع لانه لا يدخل من غير ذكر وهذا الذى ذكره إستحسان وفي القياس لا ياخذه لانه ليس بتبع الايرى انه لا يدخل فى البيع من غير ذكر فاشبه المتاع فى الدار وجه الاستحسان انه باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار كالبناء فى الدار وما كان مركبا فيه فياخذه الشفيع

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے کہا اور جس نے زمین خریدی اور اس کے درختوں پر پھل ہے تو شفیع اس کو مع پھل کے لے گا اور اس کے معنی یہ ہے جب کہ بیع میں پھل کا ذکر کیا جائے اس لئے کہ پھل بغیر ذکر کے (بیع میں) داخل نہ ہوگا اور یہ جسکو امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے استحسان ہے اور قیاس میں یہ ہے کہ پھل کو نہ لے اس لئے کہ یہ تابع نہیں ہے کیا یہ بات نہیں دیکھی جاتی کہ یہ بغیر ذکر کے بیع میں داخل نہیں ہوتا تو گھر کے سامان کے مشابہ ہو گیا دلیل استحسان یہ ہے کہ پھل اتصال کے اعتبار سے زمین کے تابع ہو گیا جیسے گھر میں عمارت اور جیسے وہ چیز جو گھر میں لگی ہوئی ہے شفیع اس کو لیتا ہے۔

تشریح... مشتری نے ایک زمین خریدی جس میں کچھ درخت ہیں اور ان درختوں کے اوپر پھل بھی لگے ہوئے ہیں تو ان پھلوں کو شفیع لے گا یا نہیں تو امام قدوریؒ نے فرمایا کر لے گا یعنی پھل شفیع کے ہوں گے۔

اس پر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ امام قدوری کا مطلب یہ ہے کہ جب پھلوں کا بیع میں ذکر آیا ہو کیونکہ بغیر ذکر کے پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے۔

پھر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ جو مسئلہ ذکر کیا گیا ہے یہ بر بناء استحسان ہے ورنہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شفیع کو پھل نہ ملیں کیونکہ پھل درخت کے اور زمین کے تابع نہیں ہیں۔

اور تابع نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ پھل بغیر ذکر کے بیع میں داخل نہیں ہوتے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے گھر میں رکھا ہوا سامان، جیسے کسی نے مکان فروخت کیا اور اس میں فرج اور گیس کا چولہا وغیرہ رکھا ہوا ہے تو یہ بیع میں داخل نہ ہوں گے۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ پھل اتصال کے اعتبار سے زمین کے تابع ہے جیسے عمارت گھر کے تابع ہوتی ہے اور ایسے ہی وہ سامان جو گھر میں لگا دیا جاتا ہے جیسے کواڑ و چوکھٹ اور الماری اور جنگلے وغیرہ کہ یہ سب بیع میں داخل ہوتے ہیں۔

تنبیہ-۱ علامہ عینیؒ بحوالہ شرح الکافی فرماتے ہیں کہ یہاں تین صورتیں ہیں۔

۱۔ پھل بوقت عقد موجود ہو۔

۲۔ عقد کے بعد قبضہ سے پہلے آئے ہوں۔

۳۔ قبضہ کے بعد آئے ہوں۔

پہلی صورت میں ثمن پھل کے بقدر ساقط ہوگا خواہ پھل مشتری کے فعل سے ختم ہوئے ہوں یا آسمانی آفت کی وجہ سے اور دوسری صورت میں فعل مشتری کا اگر دخل ہو تو ثمن ساقط اور آفت سماوی کا دخل ہو تو ساقط نہیں۔ اور تیسری صورت میں مطلقاً ثمن ساقط نہ ہوگا۔

تنبیہ-۲ پھل کو استحساناً لینے کا مسئلہ یہاں بیان کیا گیا ہے اور اس میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جب اس کی عقد بیع میں شرط ہوئی ہو بظاہر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب استحساناً پھل ملے ہیں تو بغیر شرط کے بھی ملنے چاہئیں۔

سوال..... مجمع الانہر ص ۴۶۱ ج ۲ سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ استحسان کی صورت میں بھی یہ ضروری ہے کہ بیع میں اس کا ذکر آیا ہو، تو پھر استحسان وقیاس کے ذکر سے کیا فائدہ؟

جواب..... چونکہ پھل اشیاء منقولہ میں سے ہے جس میں سے شفعہ نہیں چلتا اسلئے قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ شفیع کو نہ ملیں۔ تو اس کو بتایا کہ یہاں قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا ہے اور اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ پھل اگرچہ اشیاء منقولہ میں سے ہے لیکن یہاں شئی غیر منقول کے تابع ہے جس میں شفعہ چلتا ہے اسلئے تابع کو متبوع کے حکم میں لیتے ہوئے بشرط اتصال غیر منقول کے حکم میں لے کر اس میں شفعہ جاری کر دیا گیا ہے۔

خریدتے وقت پھل نہیں تھا مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد پھل آیا تو اس کا کیا حکم ہے

قال وكذالك ان ابتاعها وليس في النخيل ثمر فاثمر في يد المشترى يعني ياخذه الشفيع لانه مبيع تبعا لان البيع سرى اليه على ما عرف في ولد المبيع

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے کہا اور ایسے ہی اگر خریدا ہو زمین اور کھجور کے درختوں پر پھل نہیں ہیں۔ پھر مشتری کے قبضہ میں پھل آ گیا یعنی شفیع

اس کو لے لے گا۔ اسلئے کہ پھل تبعاً مبیع ہے اسلئے کہ اس کی جانب بیع سرایت کر گئی ہے جیسے مبیع کے بچہ میں۔

تشریح...... یعنی پہلے مسئلہ میں پھل بوقت خرید موجود ہے اور اس دوسرے مسئلہ میں خرید کے وقت پھل نہیں ہے بلکہ مشتری کے قبضہ میں جانے کے بعد پھل آیا ہے تو جو حکم پہلے مسئلہ کا تھا اب بھی وہی ہے۔ یعنی شفیع پھلوں کو لے گا اس لئے کہ بعد میں آنے والا پھل تبعاً مبیع ہو گیا جیسے مبیع کے بچہ میں ایسا ہی ہوتا ہے۔

مثلاً کسی نے بھینس خریدی اور قبضہ سے پہلے وہ بیاہ گئی تو اس کا بچہ بھی بیع میں داخل ہو کر مشتری کا مملوک ہو گیا ایسے ہی پھل تابع ہو کر بیع میں داخل ہوگا۔

مشتری نے پھل توڑ لیا پھر شفیع آیا تو دونوں صورتوں میں شفیع پھل نہیں لے گا

قال فان جزه المشترى ثم جاء الشفيع لا ياخذ الثمر فى الفصلين جميعا لانه لم يبق تبعا للعقار وقت الاخذ حيث صار مفصولا عنه فلا ياخذه

ترجمہ...... امام قدوری نے کہا پس اگر پھل کو مشتری نے توڑ دیا پھر شفیع آیا تو دونوں صورتوں میں پھل نہیں لے گا۔ اسلئے کہ پھل لینے کے وقت زمین کے تابع باقی نہیں بچا اس حیثیت سے کہ وہ زمین سے الگ ہو گیا ہے تو شفیع اس کو نہیں لے گا۔

تشریح...... یہ ساری تفصیلات مذکورہ اس وقت تھیں کہ پھل درختوں پر موجود ہو۔ ورنہ اگر مشتری نے شفیع کے قابض ہونے سے پہلے ہی پھلوں کو توڑ لیا ہو تو پھر شفیع پھلوں کو لینے کا حقدار نہیں ہے خواہ خرید کے وقت پھل موجود ہوں یا موجود نہ ہوں بلکہ مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے آئے ہوں۔ کیوں؟

اسلئے کہ جس وقت شفیع زمین کو لے رہا ہے اس وقت پھل زمین سے الگ ہیں تو اب پھلوں کو زمین کے تابع بنانا دشوار ہے۔

خلاصۂ کلام...... پھل تو شفیع کو کسی صورت میں نہیں ملے گا رہا یہ مسئلہ کہ پھل توڑنے کی وجہ سے ثمن میں کچھ کمی کی جائے گی یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے فرماتے ہیں۔

پھل عقد بیع میں داخل تھا پھر مشتری نے اسے توڑ لیا تو پھل کی قیمت کے بقدر ثمن میں کمی کر دی جائے گی

قال فى الكتاب فان قطع المشترى سقط عن الشفيع حصته قال رضى الله عنه وهذا جواب الفصل الاول لانه دخل فى البيع مقصودا فيقابله شئ من الثمن اما فى الفصل الثانى ياخذ ما سوى الثمر بجميع الثمن لان الثمر لم يكن موجودا عند العقد فلا يكون مبيعا الا تبعا فلا يقابله شئ من الثمن والله اعلم

ترجمہ...... امام قدوریؒ نے کتاب (مختصر القدوری میں) کہا ہے۔ پس اگر پھل کو مشتری نے توڑ لیا تو شفیع سے پھل کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ یہ پہلی صورت کا جواب ہے اسلئے کہ پھل مقصود بن کر بیع میں داخل ہو گیا ہے تو اس کے مقابلہ میں کچھ ثمن آئے گا۔ بہرحال دوسری صورت میں شفیع پورے ثمن کے بدلہ پھل کے علاوہ لے گا اسلئے کہ عقد کے وقت پھل موجود نہیں تھا تو یہ مبیع نہیں ہوگا۔ مگر تبعاً تو اس کے مقابلہ میں ثمن نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

تشریح ... جب عقد کے وقت پھل موجود تھا تو پھل بھی بیع کے اندر مقصود تھا۔ لہذا اگر مشتری نے اس صورت میں پھل توڑ لیا ہو تو پھل کی قیمت کے بقدر ثمن میں کمی کر دی جائے گی۔

اور اگر عقد کے وقت پھل نہیں تھا اور بعد میں آیا اور مشتری نے توڑ لیا تو اب شفیع کو نہ پھل ملے گا اور نہ ثمن میں سے کچھ کم کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب پھل بوقت عقد تھا ہی نہیں تو یہ مقصود بالبیع نہیں بنا بلکہ تابع محض رہا تو اس کے مقابلہ میں ثمن نہیں آئے گا۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے مطلقاً یہ فرمایا ہے کہ اگر مشتری نے پھل توڑ لیے تو ثمن کا حصہ اسی کے بقدر ساقط ہو گیا کہ یہ کلام قدوری کی تفصیل طلب ہے اور تفصیل یہ ہے جو ہم نے بیان کی یعنی یہ پہلی صورت کا جواب ہے ورنہ ثانی صورت میں ثمن کم نہ ہوگا۔

باب ما تجب فيه الشفعة وما لا تجب

ترجمہ ... یہ باب ہے ان چیزوں کے بیان میں جن میں شفعہ ثابت ہوتا ہے اور جن میں ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح ... جب مصنفؒ ماقبل میں شفعہ کے ثبوت اجمالی کا ذکر فرما چکے تو اب اس کا تفصیلی حکم بیان کر رہے ہیں۔ اس باب میں بتائیں گے کہ کن چیزوں میں شفعہ ملے گا اور کن میں نہیں ملے گا۔

کس زمین میں شفعہ کا حق حاصل ہوتا ہے اور کس میں نہیں

قال الشفعة واجبة في العقار وان كان مما لا يقسم وقال الشافعي لا شفعة فيما لا يقسم لان الشفعة انما وجبت دفعا لمؤنة القسمة وهذا لا يتحقق فيما لا يقسم ولنا قوله عليه السلام الشفعة في كل شئ عقار اوربع الى غير ذالک من العمومات ولان الشفعة سببها الاتصال في الملك والحكمة دفع ضرر سوء الجوار على ما مروانه ينتظم القسمين ما يقسم وما لا يقسم وهو الحمام والرحى والبير والطريق

ترجمہ ... امام قدوریؒ نے کہا شفعہ ثابت ہے زمین میں اگرچہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جس کا بٹوارہ نہ ہو سکے اور امام شافعیؒ نے کہا اس چیز میں شفعہ نہیں ہے جس کی تقسیم نہ ہو سکے اس لئے کہ شفعہ قسمت کی مشقت دور کرنے کی غرض سے ثابت ہوتا ہے اور یہ بات متحقق نہیں ہوتی اس چیز میں جس کا بٹوارہ نہ ہو سکے اور ہماری دلیل فرمان نبی کریم ﷺ ہے۔ شفعہ ہر چیز میں ہے زمین ہو یا منزل۔ اس کے علاوہ معمولات میں سے اور اس لئے کہ شفعہ اس کا سبب ملک میں اتصال ہے اور حکمت پڑوس کی برائی کے ضرر کو دور کرنا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جو گذر گئی اور یہ بات دونوں قسموں کو شامل ہے جو قابل قسمت ہو اور جو قابل قسمت نہ ہو اس کو بھی اور وہ (جو قابل قسمت نہ ہو) حمام اور پن چکی اور کنواں اور راستہ ہے۔

تشریح ... یہاں سے یہ بات بیان کی گئی ہے کہ زمین میں شفعہ واجب ہوتا ہے اس پر فریقین متفق ہیں، پھر اس زمین کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ وہ قابل تقسیم ہو مثلاً چار سو گز کا پلاٹ ہے آدھا آدھا تقسیم کر دیا گیا۔

۲۔ وہ قابل تقسیم نہ ہو مثلاً ایک تنگ غسل خانہ ہے اگر اس کا بٹوارہ کر دیا جائے تو کسی کے حق میں بھی وہ قابل انتفاع نہیں رہے گا اسی

طرح اگر تنگ چھوٹا کنواں اور ایسے ہی تنگ راستہ ہے اور ایسے ہی پن چکی ہے۔

جب زمین کی دو صورتیں معلوم ہوگئیں تو اب سنئے کہ دوسری صورت میں امام ابوحنیفہؒ کو امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک اس میں بھی شفعہ ملے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ نہیں ملے گا۔

ماقبل میں گذر چکا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ کی علت بٹوارہ کی مشقت سے بچانا ہے اور یہ چیز جب بٹوارہ کے قابل ہی نہیں ہے تو بٹوارہ کی مشقت سے بچانے کے کیا معنی، اس لئے انہوں نے شفعہ کا انکار کردیا۔

اور حنفیہ کے نزدیک شفعہ کی علت اتصال ملک ہے اور وہ یہاں بھی موجود ہے لہٰذا شفعہ ملے گا کیونکہ شفعہ کی حکمت برے پڑوسی کے ضرر اور اس کے ضرر کو دور کرنا ہے اور یہ حکمت دونوں صورتوں میں متحقق ہے۔ اور یہاں جو حدیث پیش کی گئی ہے اس سے حنفیہ کے تائید ہوتی ہے کیونکہ اس میں فرمایا گیا ہے کہ ہر زمین و منزل میں شفعہ ہے اس کا عموم بتا رہا ہے کہ زمین میں قابل قسمت اور غیر قابل قسمت کا لحاظ نہیں ہے۔

سامان اور کشتیوں میں شفعہ کا حکم ...... اقوال فقہاء

قال ولا شفعة في العروض والسفن لقوله عليه السلام لا شفعة الافي ربع اوحائط وهو حجة على ما لک في ايجابها في السفن ولان الشفعة انما وجبت لدفع ضرر سؤ الجوار على الدوام والملک في المنقول لا يدوم حسب دوامه على العقار فلا يلحق به وفي بعض نسخ المختصر ولا شفعة في البناء والنخل اذا بيعت دون العرصة وهو صحيح مذكور في الاصل لانه لا قرار له فكان نقليا وهذا بخلاف العلو حيث يستحق بالشفعة ويستحق به الشفعة في السفل إذا لم يكن طريق العلو فيه لأنه بماله من حق القرار التحق بالعقار

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے کہا اور سامانوں اور کشتیوں میں شفعہ نہیں ہے نبی کریم ﷺ کے فرمان کی وجہ سے شفعہ نہیں ہے مگر منزل یا دیوار میں اور یہ حدیث حجت ہے مالکؒ کے خلاف ان کے واجب کرنے میں شفعہ کو کشتیوں کے اندر اور اسلئے کہ شفعہ دوامی جوار کی برائی کے ضرر کو دور کرنے کیلئے ثابت ہوا ہے اور منقول چیز میں دائمی ملکیت نہیں ہے زمین میں ملک کے دوام کے طریقہ پر تو منقول کو غیر منقول کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا اور مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں ہے ولا شفعة في البناء والنخل اذا بيعت دون العرصة (شفعہ نہیں ہے عمارت اور درخت میں جبکہ بغیر زمین کے فروخت کیئے جائیں) اور یہ بات صحیح ہے مبسوط میں مذکور ہے اسلئے کہ ان میں سے کسی کیلئے قرار نہیں ہے تو یہ نقلی چیز ہوگئی اور یہ بالا خانہ کے خلاف ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس میں شفعہ کا استحقاق ہوگا اور اس کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوگا تحتانی منزل میں جبکہ بالا خانہ کا راستہ تحتانی میں نہ ہو۔ اس لئے اس سبب سے کہ بالا خانہ کیلئے حق قرار ہے وہ زمین کے ساتھ لاحق ہوگیا۔

تشریح۔۔۔ شفعہ کیلئے یہ اصول مقرر ہے کہ یہ اشیاء غیر منقولہ میں چلتا ہے جیسے زمین باغات وغیرہ اور غیر منقولہ میں نہیں چلتا کیونکہ اس میں شفعہ کی علت نہیں پائی جاتی اور وہ اتصال تابید و قرار ہے اور غیر منقول میں اتصال نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جو کتاب میں مذکور ہے۔

امام مالکؒ کشتیوں کے اندر شفعہ کے قائل ہیں۔ مگر حدیث مذکور ان کے خلاف حجت ہے۔ اگر کوئی شخص فقط عمارت اور درخت فروخت کرے اور جس زمین میں یہ ہیں ان کو فروخت نہ کرے تو شفعہ نہیں ملے گا کیونکہ ان چیزوں میں قرار نہیں ہے۔ تو یہ اشیاء منقولہ میں سے ہوں گی جن میں شفعہ جاری نہیں ہوتا۔

سوال ... اگر کوئی بالا خانہ کا مالک ہے اور کوئی نیچے کی منزل کا تو اوپر والی منزل کے ساتھ چونکہ زمین نہیں ہے اس کو شی منقول مان کر اس میں شفعہ جاری نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس میں شفعہ ملتا ہے۔

جواب ... بالا خانہ کی وجہ سے شفعہ ملے گا اور بالا خانہ بھی شفعہ میں دیا جائے گا کیونکہ بالا خانہ کو قرار حاصل ہے جیسا کہ آج کل شہروں میں اس کا بکثرت رواج ہے تو اس کے اندر حق قرار کے پائے جانے کی وجہ اس کو زمین کے درجہ میں لا کر اس میں شفعہ جاری کیا گیا ہے۔

تحتانی منزل فروخت ہوئی بالا خانہ والا اس میں شفعہ کا دعویٰ کرے گا۔ اتصال کی وجہ سے یعنی جوار کی وجہ سے اور اگر بالا خانہ کا راستہ نیچے والے مکان میں ہو تو پھر بالا خانہ والے کو حقوق مبیع میں شریک ہونے کی وجہ سے شفعہ ملے گا۔

شفعہ کا حق ذمی کیلئے ہے یا نہیں

قال والمسلم والذمي في الشفعة سواء للعمومات ولانهما يستويان في السبب والحكمة فيستويان في الاستحقاق ولهذا يستوي فيه الذكر والانثى والصغير والكبير والباغي والعادل والحر والعبد اذا كان ماذونا او مكاتبا

ترجمہ ... امام قدوریؒ نے کہا اور مسلمان اور ذمی شفعہ کے اندر برابر ہیں عمومات کی وجہ سے اور اس لئے کہ یہ دونوں سبب اور حکمت میں برابر ہیں تو استحقاق کے اندر برابر ہوں گے اور اسی وجہ سے شفعہ میں مرد عورت اور چھوٹا اور بڑا، باغی اور عادل، آزاد اور غلام برابر ہیں جبکہ غلام ماذون ہو یا مکاتب ہو۔

تشریح ... شفعہ جیسے مسلمان کو ملتا ہے ذمی کو بھی ملے گا۔ اس لئے کہ روایات میں عموم ہے جن میں مسلمانوں کی تخصیص نہیں ہے اور جب سبب اور حکمت موجود ہے تو پھر شفعہ بھی ملنا چاہئے۔

یعنی جب اتصال قرار موجود ہے اور ضرر جوار کو دور کرنے کی حکمت موجود ہے جن میں مسلم و ذمی میں کوئی فرق نہیں تو پھر استحقاق کے اندر بھی فرق نہ ہوگا۔

یہی تو وجہ ہے کہ جیسے شفعہ مرد کو ملتا ہے عورت کو بھی ملے گا اور جیسے بڑے کو ملتا ہے بچہ کو بھی ملے گا اور جیسے عادل کو ملتا ہے باغی کو بھی ملے گا اور جیسے آزاد کو ملتا ہے غلام کو بھی ملے گا۔ مگر غلام کو اسی وقت شفعہ ملے گا جبکہ اس میں خرید و فروخت کی اہلیت ہو اور وہ جب ہوگی جبکہ وہ ماذون فی التجارۃ ہو یا مکاتب ہو۔ امام برحق کی اطاعت کرنے والے کو عادل اور اس سے بغاوت کرنے والے کو باغی کہتے ہیں۔

مال عوض میں ملنے والی زمین میں شفعہ کا حق ہے یا نہیں

قال واذا ملک العقار بعوض هو مال وجبت فيه الشفعة لانه امكن مراعاة شرط الشرع فيه وهو التملک بمثل ما تملک به المشتري صورة او قيمة على مامر.

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے کہا اور جب مشتری زمین کا مالک بنا ایسے عوض کے ساتھ جو مال ہے تو اس زمین میں شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں شریعت کی شرط کی رعایت ممکن ہے اور وہ مالک ہونا ہے اسی چیز کے مثل کے بدلہ جس کے ذریعہ مشتری مالک ہوا ہے وہ مثل صورت کے اعتبار سے ہو یا قیمت کے اس تفصیل کے مطابق جو گذر گئی۔

تشریح ...... شفعہ بیع سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا بیع ہونی چاہئے یا ایسی چیز کہ جس میں زمین کے بدلے میں مالی معاوضہ دیا گیا ہو ورنہ شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔

کیونکہ یہاں شریعت نے یہ شرط لگائی ہے کہ مشتری جس مال کے بدلہ مالک بنا ہے شفیع بھی اس کا مثل ادا کر کے اس کا مالک بنے گا۔ وہ دوسری بات ہے کہ پھر مثل میں تعمیم ہے اگر وہ عوض ذوات القیم میں سے ہے تو اس عوض کا مثل اس کی قیمت ہوگی۔

اور اگر ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا مثل اس جیسی وہ چیز ہے جو عرفاً اس کے مثل شمار کی جاتی ہے ورنہ اگر مشتری بغیر عوض مالی کے مالک بن جائے تو شرط نہیں پائی گئی لہٰذا شفعہ جاری نہیں ہوگا۔

کن دیار میں شفعہ کا حق حاصل نہیں ہوتا

قال ولا شفعة فی الدار التی یتزوج الرجل علیها او یخالع المراة بها او یستاجر بها دار اوغیرها اویصالح بها عن دم عمدااویعتق علیها عبد الان الشفعة عندنا انما تجب فی مبادلة المال بالمال لما بینا وهذه الاعواض لیست بأموال فایجاب الشفعة فیها خلاف المشروع وقلب الموضوع

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے کہا اور اس گھر میں شفعہ نہیں ہے جس پر مرد نکاح کرتا ہے یا جس کے ذریعہ عورت خلع کرتی ہے یا جس کے ذریعہ مرد گھر یا اس کے علاوہ کو اجارہ پر لیتا ہے یا جس کے ذریعہ دم عمد سے مصالحت کرتا ہے یا جس کے اوپر غلام کو آزاد کرتا ہے۔ اسلئے کہ شفعہ ہمارے نزدیک مبادلۃ المال بالمال کی صورت میں ثابت ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ اعواض اموال نہیں ہیں تو ان کے اندر شفعہ ثابت کرنا خلاف مشروع اور قلب موضوع ہوگا۔

تشریح ...... ماقبل میں پہلے مسئلہ میں یہ اصول گذر چکا ہے کہ جہاں مال کا تبادلہ مال کے ساتھ ہوگا وہیں شفعہ ملے گا تاکہ شفیع مثل صوری یا مثل قیمی دے سکے اور جہاں مبادلۃ المال بالمال نہیں پایا جائے گا وہاں شفعہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے اندر موضوع کو الٹنا اور امر مشروع کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔

کیونکہ شفعہ مشروع ہوا ہے مبادلۃ المال بالمال کے اندر اور شفعہ کی مشروعیت موضوع ہے۔ مبادلۃ المال بالمال کے اندر۔ لہٰذا قدوریؒ نے یہاں پانچ ایسی جزئیات بیان کیں جن کے اندر مبادلۃ المال بالمال نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ نہیں ملے گا۔

۱۔ ایک شخص نے بوقت نکاح مہر میں ایک گھر مقرر کیا تو اس میں شفعہ نہیں ملے گا کیونکہ مکان کا عوض بضع محترم ہے جو مال متقوم نہیں ہے۔

۲۔ عورت کسی مکان کے بدلے اپنے شوہر سے خلع کرتی ہے تو شفعہ نہیں ملے گا کیونکہ یہاں بھی مکان کا عوض اپنی بضع کی خلاصی ہے جو مال نہیں ہے۔

۳۔ کسی نے اپنے مکان کے بدلے کوئی مکان یا کوئی اور چیز کرایہ پر لی تو اس صورت میں شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ مکان یا کسی اور چیز کے منافع مال نہیں ہیں۔

۴۔ کسی پر قصاص واجب تھا اس نے مقتول کے وارثین سے کسی مکان کے بدلے میں مصالحت کر لی تو شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔

۵۔ کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ فلاں مکان مجھے دے دے اور تو آزاد ہے اس نے وہ مکان دے دیا تو اس میں شفعہ نہیں ہوگا اسلئے کہ آزادی مال نہیں ہے۔

مذکورہ دیار میں امام شافعیؒ کا نقطہ نظر

وعند الشافعي تجب فيها الشفعة لان هذه الاعواض متقومة عنده فامكن الاخذ بقيمتها ان تعذر بمثلها كمافي البيع بالعرض بخلاف الهبة لانه لا عوض فيها راسا وقوله يتاتى فيما اذا جعل شقصا من دار مهرا او ما يضاهيه لانه لاشفعة عنده الافيه

ترجمہ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان میں شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ اسلئے کہ ان کے نزدیک یہ اعواض قیمتی ہیں تو ان کی قیمت لینا ممکن ہو گا۔ اگر ان کے مثل کو کر لینا متعذر ہو جائے جیسے سامان کے بدلے بیع کے اندر بخلاف ہبہ کے اس لئے کہ اسکے اندر بالکل عوض نہیں اور شافعیؒ کا یہ قول فٹ بیٹھے گا۔ اس صورت میں جبکہ شوہر نے کر دیا ہو گھر کا کچھ حصہ مہر یا اس کے مشابہ اسلئے کہ شفعہ نہیں ہے ان کے نزدیک مگر اس میں۔

تشریح۔ حنفیہ نے مذکورہ چیزوں کو قیمتی مال نہیں سمجھا اسلئے شفعہ کا انکار کر دیا اور امام شافعیؒ نے ان کو مال متقوم سمجھا اسلئے کہ وہ تمام چیزوں کے اندر شفعہ کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں جس طرح سامان کے بدلہ بیع کی صورت میں مثل صوری کے بجائے قیمت واجب ہوتی ہے۔

اسی طرح ان اشیاء کے اندر اگر مثل متعذر ہے تو قیمت تو واجب کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا بیع بالعرض کے مثل ان میں بھی شفعہ ثابت ہوگا ہاں اگر کسی نے کسی کو کوئی مکان ہبہ کر دیا تو اس میں امام شافعیؒ کے نزدیک بھی شفعہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں بالکلیہ عوض ہے نہیں کہ اس کے تقوم وعدم تقوم سے بحث کی جائے۔

ماقبل میں گذر چکا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فقط شریک کو شفعہ ملتا ہے تو ان کے یہاں یہ مثال اس وقت درست ہوگی کہ مثلاً شوہر کا ایک مشترک مکان ہے اس نے اپنا حصہ مہر میں دے دیا یا کسی اور چیز کے عوض دے دیا تو دوسرے شریک کو اس میں شفعہ ملے گا۔ ورنہ اگر شوہر نے اپنا پورا مملوک مکان مہر میں دیا ہو تو چونکہ اس میں کسی کی شرکت نہیں ہے لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں شفعہ نہ ہوگا۔ اسی کو صاحب ہدایہؒ نے وقوله يتاتى ..... الخ سے بیان کیا ہے۔

امام شافعیؒ کے مستدلات کے جوابات

ونحن نقول ان تقوم منافع البضع في النكاح وغيرها بعقد الاجارة ضروري فلا يظهر في حق الشفعة وكذا

الدم والعتق غير متقوم لان القيمة ما يقوم مقام غيره في المعنى الخاص المطلوب ولا يتحقق فيهما وعلى هذا اذا تزوجها بغير مهر ثم فرض لها الدار مهرا لانه بمنزلة المفروض في العقد في كونه مقابلا بالبضع بخلاف ما اذا باعها بمهر المثل او بالمسمى لانه مبادلة مال بمال

ترجمہ ...اور ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں منافع بضع کا قیمتی ہونا اور منافع بضع کے علاوہ کا قیمتی ہونا عقد اجارہ کی وجہ سے بر بناء ضرورت ہے تو یہ تقوم شفعہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اور ایسے ہی دم اور عتق غیر متقوم ہیں اسلئے کہ قیمت وہ چیز ہے جو اس معنی خاص میں جو مطلوب ہو اپنے غیر کی قائم مقام ہو سکے اور یہ بات ان دونوں کے اندر متحقق نہیں ہے اور اسی طرح جبکہ مرد نے عورت سے بغیر مہر کے نکاح کیا پھر اس کیلئے مہر میں گھر کو مقرر کیا۔ اس لئے کہ یہ اس کے درجہ میں جس کو عقد کے اندر مقرر کیا گیا ہو۔ اس کے بضع کا مقابل ہونے میں بخلاف اس صورت کے جبکہ مرد نے عورت کو گھر فروخت کر دیا ہو مہر مثل یا مہر مسمیٰ کے بدلے اسلئے کہ یہ مال سے مال کا تبادلہ ہے۔

تشریح ... امام شافعیؒ نے اشیاء مذکورہ کو قیمتی شمار کیا ہے اور ہم نے ان کو قیمتی شمار نہیں کیا۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ آپ نے تو بضع کو دخول کی حالت میں متقوم شمار کیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے مقابلہ میں مہر واجب ہوتا ہے اور ایسے منافع کو عقد میں اجارہ قیمتی شمار کیا گیا ہے اسی وجہ سے منافع کے بدلے میں مال ہوتا ہے۔

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیزیں درحقیقت مال نہیں اس جیسے مقامات پر بر بناء ضرورت ان کو قیمتی شمار کیا گیا ہے اور الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ قاعدہ مسلمہ ہے۔ لہٰذا یہ بر بناء ضرورت تقوم شفعہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اور ان کی وجہ سے شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

اسی طرح دم اور عتق بھی قیمتی نہیں ہیں کیونکہ قیمت کی تعریف ہی ان دونوں پر صادق نہیں آتی اسلئے کہ قیمت اس چیز کو کہتے ہیں جو مطلوب معنی خاص میں دوسرے کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے اور عتق اور دم ایسے نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کی وجہ سے بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

اگر کسی شخص نے بغیر مہر کے کسی عورت سے نکاح کیا اور نکاح کے بعد مہر میں کوئی گھر اس کیلئے متعین کر دیا تو یہ تعیین ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ عقد نکاح ہی کے اندر متعین کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ مفروض فی العقد جس طرح بضع کا بدل ہے مفروض فیما بعد العقد بھی بضع کا بدل ہے۔

لیکن اگر کسی نے مہر میں مثلاً ہزار روپے مقرر کیے یا کچھ بھی مقرر نہیں کیا اور اس صورت میں مہر مثل واجب ہوا پھر شوہر نے اس کے مہر مثل یا مہر مسمیٰ کے بدلے اس کو کوئی مکان فروخت کر دیا تو اس مکان میں شفعہ ہوگا کیونکہ یہاں بیع کے معنی پائے جانے کی وجہ سے مبادلۃ المال بالمال پایا گیا۔

عورت کے ساتھ کسی گھر پر اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ عورت ہزار روپے واپس کرے گی، شفعہ کا حق ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

ولو تزوجها على دار على ان ترد عليه الفا فلا شفعة في جميع الدار عند ابي حنيفة وقالا تجب في حصة الالف لانه مبادلة مالية في حقه وهو يقول معنى البيع فيه تابع ولهذا ينعقد بلفظ النكاح ولا يفسد بشرط النكاح فيه ولا شفعة في الاصل فكذا في التبع ولان الشفعة شرعت في المبادلة المالية المقصودة حتى ان

المضارب اذا باع دار اوفیھا ربح لا یستحق رب المال الشفعۃ فی حصۃ الربح لکونہ تابعا فیہ

ترجمہ اور اگر نکاح کیا عورت سے کسی گھر پر اس شرط پر کہ عورت اس کو ہزار روپے واپس کردے گی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھر کے کسی حصہ میں شفعہ نہیں ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ ہزار کے حصہ میں شفعہ ہوگا۔ اسلئے کہ یہ اس کے حق میں مبادلۂ مالی ہے (یعنی شوہر کے حق میں)۔ اور ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بیع کے معنیٰ تابع ہیں اور اسی وجہ سے یہ بیع لفظ نکاح سے منعقد ہو جاتی ہے اور اس میں نکاح کی شرط لگانے سے فاسد نہیں ہوتی اور اصل (نکاح) کے اندر شفعہ نہیں تو ایسے ہی تابع (بیع) کے اندر اور اسلئے کہ شفعہ اس مال مبادلہ میں مشروع ہے جو مقصود ہو۔ یہاں تک مضارب نے جب گھر فروخت کیا اور اس میں نفع ہے تو رب المال نفع کے حصہ میں شفعہ کا مستحق نہ ہوگا۔ اس میں نفع کے تابع ہونے کی وجہ سے۔

تشریح کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک گھر مقرر کیا اور ساتھ ہی یہ شرط بھی لگادی کہ مہر میں یہ پورا مکان تو ملے گا مگر عورت کو ایک ہزار روپے مجھے واپس کرنے ہوں گے تو اس صورت میں شفعہ ہے کہ نہیں۔

ماقبل میں یہ بات تو گذر چکی کہ حنفیہ کے نزدیک اس مکان میں شفعہ نہیں ہوتا جو مہر میں دیا گیا ہے۔ مگر یہاں کچھ تبادلہ کی شکل پائی گئی اس وجہ سے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہوگیا۔

صاحبینؒ نے کہا کہ یہ مسئلہ تو مسلم ہے کہ مہر والے گھر میں شفعہ نہیں ہوتا مگر یہاں دو صورتیں ہیں۔

۱۔ گھر کا کچھ حصہ گویا کہ شوہر نے مہر میں دیا ہے اور اس میں شفعہ نہیں ہوتا۔

۲۔ اور گھر کا کچھ حصہ ہزار میں فروخت کیا ہے اور اس صورت میں شفعہ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ اتنے حصہ میں شفعہ ہوگا۔ جہاں تک ہزار کی مالیت ہے اسلئے کہ یہ مبادلۃ المال بالمال ہے جس میں شفعہ ہوا کرتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ گھر کے کسی بھی حصہ میں یہاں شفعہ نہیں ملے گا۔

سوال کیوں یہاں بیع تو ہے ہی نہیں؟

جواب یہاں بیع بھی ہے اور نکاح بھی ہے۔ مگر نکاح مقصود اصلی ہے اور بیع تابع محض ہے اس وجہ سے صرف متبوع کا اعتبار نہ ہوگا اور شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

سوال بیع یہاں تابع کیوں ہے؟

جواب اسلئے کہ اگر یہاں بیع ہی مقصود ہوتی تو پھر لفظ نکاح سے منعقد نہ ہوتی کیونکہ سبب بول کر مسبب تو مراد لینا درست ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں۔ بیع سے نکاح تو منعقد ہو جاتا ہے۔ مگر نکاح سے بیع منعقد نہیں ہوتی۔ تحریر و اعتاق سے طلاق ہو جائے گی مگر طلاق سے عتق ثابت نہ ہوگا۔

بہرحال اس بیع کا لفظ نکاح سے منعقد ہو جانا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ بیع یہاں تابع ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ بیع شروط فاسدہ سے فاسد ہو جاتی ہے۔ مگر نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوگا۔ اگر اس کو بیع شمار کیا جائے تو پھر بیع کے اندر نکاح کی شرط لگانا شرط فاسد ہے جس سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ بیع شرط نکاح سے فاسد نہیں ہو رہی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ بیع یہاں تابع ہے۔

اس تقریر سے جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں نکاح اصل اور بیع تابع ہے تو جب نکاح یعنی اصل کے اندر شفعہ نہیں ہے تو یہاں کی بیع میں جو تابع ہے شفعہ نہیں ہوگا۔

پھر دوسرا اصول یہ ہے کہ شفعہ اس مبادلۂ مالی میں ثابت ہوتا ہے۔ جہاں مبادلۂ مالی مقصود ہو اور یہاں نکاح مقصود ہے نہ کہ مالی مبادلہ جیسا کہ تقریر مذکور سے معلوم ہوا، کیا اس کی کوئی مثال پیش کر سکتے ہیں؟

جی ہاں رب المال نے مضارب کو ایک ہزار روپے تجارت کیلئے دیئے۔ اس نے تجارت کی اور ایک ہزار کا نفع ہوا۔ پھر مضارب نے دو ہزار میں ایک مکان خریدا۔ اب اس کو فروخت کر دیا۔ رب المال کو حق شفعہ پہنچتا تھا اس نے اس مکان میں شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو کیا رب المال کو شفعہ ملے گا۔

جواب دیا کہ نہیں ملے گا۔ کیوں اسلئے کہ رب المال موکل کے درجہ میں ہے اور مضارب وکیل ہے اور وکیل کی بیع مؤکل کی بیع ہوتی ہے تو یہ تو ایسا ہو گیا کہ خود ہی مالک فروخت کرے اور خود ہی شفعہ کا دعویٰ کرے۔

سوال...... جو اس میں ہزار روپے کا نفع ہے اس میں تو مضارب کو وکیل اور رب المال کو موکل نہ قرار دے کر نصف مکان جو نفع کے حصہ کا ہے رب المال کو اس میں شفعہ ملنا چاہئے؟

جواب...... نہیں ملے گا کیونکہ نفع یہاں مقصود نہیں بلکہ مقصود مال مضاربت ہے۔ بہرحال تابع کو یہاں متبوع کے درجہ میں رکھ کر شفعہ جاری نہیں کیا گیا اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں تابع یعنی بیع کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ متبوع یعنی نکاح کا اعتبار کیا گیا ہے۔

انکار کے ساتھ مصالحت کرے یا اقرار کے ساتھ، شفعہ کا حق کس میں حاصل ہوتا ہے؟

قال او يصالح عليها بانكار فان صالح عليها باقرار وجبت الشفعة قال رضى الله عنه هكذا ذكر فى اكثر نسخ المختصر و الصحيح او يصالح عنها بانكار مكان قوله عليها لانه اذا صالح عنها بانكار بقى الدار فى يده فهو يزعم انها لم تزل عن ملكه و كذا اذا صالح عنها بسكوت لانه يحتمل انه بذل المال افتداءً ليمينه وقطعا لشغب خصمه كما اذا انكر صريحا بخلاف ما اذا صالح عنها باقرار لانه معترف بالملك للمدعى وانما استفاده بالصلح فكان مبادلة مالية اما اذا صالح عليها باقرار اوسكوت اوانكار وجبت الشفعة فى جميع ذالك لانه اخذها عوضا عن حقه فى زعمه اذا لم يكن من جنسه فيعامل بزعمه.

ترجمہ...... امام قدوری نے کہا یا اس نے گھر کے متعلق مصالحت کی ہو انکار کے ساتھ۔ پس اگر گھر کے متعلق اقرار کے ساتھ مصالحت کرے تو شفعہ ثابت ہوگا۔ حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قدوری کے اکثر نسخوں میں ایسے ہی مذکور ہے اور صحیح یصالح عنہا بانکار ہے۔ اس کے قول علیہا کی جگہ اسلئے کہ جب اس نے گھر کے بارے میں انکار کے ساتھ مصالحت کی تو گھر اس کے قبضہ میں باقی رہا تو وہ یہ گمان کرتا ہے کہ مکان اس کی ملکیت سے زائل نہیں ہوا اور ایسے ہی جبکہ اس نے سکوت کے ساتھ گھر کے بارے میں مصالحت کی۔ اسلئے کہ احتمال ہے کہ اس نے مال کو خرچ کیا ہو اپنی یمین کے فدیہ میں اور اپنے خصم کے شور وشغب کو ختم کرنے کیلئے جیسا کہ جبکہ اس نے صراحۃً انکار کر دیا ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے گھر کے بارے میں اقرار کے ساتھ مصالحت کی ہو۔ اسلئے کہ وہ مدعی کیلئے ملکیت کا معترف ہے اور

اس نے اس ملک کو صلح کے ذریعہ حاصل کیا ہے تو یہ مبادلۂ مالی ہو گیا۔ بہر حال جبکہ اس نے مصالحت کی ہو گھر دے کر اقرار یا سکوت یا انکار کے ساتھ تو ان تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے گھر کو اپنے گمان کے مطابق اپنے حق کے عوض میں لیا ہے جبکہ یہ حق کی جنس سے نہ ہو تو اس کے گمان کے مطابق معاملہ کیا جائے گا۔

تشریح　مطیع الرحمٰن نے عدنان پر دعویٰ کر دیا کہ جس گھر میں عدنان مقیم ہے یہ میرا ہے یہ غلط طریقہ سے اس پر قابض ہے۔ عدنان نے جھگڑے سے بچنے کیلئے ایک ہزار روپے مطیع الرحمٰن کو دے کر مصالحت کر لی اور دونوں راضی ہو گئے اور جھگڑا ختم ہو گیا۔ اب ناظم نے اس گھر کے اندر جس میں عدنان ہے اور جس کے متعلق ایک ہزار روپے دے کر اس نے مصالحت کی ہے شفعہ کا دعویٰ کر دیا۔

سوال　اب سوال یہ ہے کہ ناظم کو شفعہ ملے گا یا نہیں؟

جواب　تو یہاں اس کا جواب دیا گیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا مدار مصالحت کی کیفیت پر ہے، جس کی تین صورتیں ہیں :۔

۱۔ عدنان نے اقرار کیا ہو کہ ہاں مکان مطیع الرحمٰن کا ہے اور پھر ہزار روپے میں مصالحت کر لی ہو تو اس صورت میں ناظم کو شفعہ ملے گا۔ کیونکہ یہ کھلی ہوئی بیع ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ملک مدعی کی تھی۔ مدعیٰ علیہ نے ہزار روپے کے بدلے ملک کو حاصل کیا ہے۔

۲۔ عدنان نے مدعی کی ملکیت کا انکار کیا مگر پھر بھی جھگڑے کا شر دور کرنے کیلئے ہزار روپے دے کر مصالحت کر لی ہو تو اب شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اسلئے کہ عدنان یوں کہتا ہے کہ اس گھر کا برابر میں ہی مالک چلا آ رہا ہوں تو بیع کے معنیٰ نہیں پائے گئے۔

۳۔ عدنان نے اس کی ملکیت کا نہ اقرار کیا اور نہ انکار کیا تو اب بھی شفعہ نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس میں احتمال ہے کہ اس نے ہزار روپے اسلئے دیئے ہوں کہ اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکا تو مجھے قسم کھانی پڑے گی اور شریف لوگ حتی الوسع قسم کھانے سے گریز کیا کرتے ہیں۔ اگر چہ سچی ہی قسم کیوں نہ ہو۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے جھگڑا ختم کرنے کیلئے ہزار روپے دے دیئے ہوں۔ کیونکہ شریف لوگ جھگڑے سے حتی الوسع گریز کیا کرتے ہیں۔ بہر حال اس کے ہزار روپے دے کر مصالحت کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے مدعی کی ملکیت کا اقرار کر لیا تو یہ انکار کے درجہ میں رہے گا اور شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ مسئلہ پورا ہو گیا۔

دوسرا مسئلہ زید اور عمرو کا کسی چیز کے متعلق جھگڑا ہے۔ زید کہتا ہے میری چیز ہے اور عمرو اس پر قابض ہے اب عمرو نے زید سے مصالحت کر لی اور مصالحت میں زید کو اپنا گھر دے دیا تو اب اس گھر میں شفعہ ہوگا یا نہیں؟

تو اس کا جواب دیا کہ یہاں پر دو صورتیں ہیں۔

۱۔ جھگڑا کسی اور چیز کے بارے میں ہے اور مصالحت گھر دے کر کی ہو تو ظاہر ہے کہ یہ گھر زید کے حق کا عوض ہے تو مبادلۂ مالی پایا گیا لہٰذا شفعہ ثابت ہوگا۔

۲۔ اس گھر کے بارے میں جھگڑا ہے تو عمرو نے اس کو وہ گھر دے کر مصالحت کر لی تو اب بیع کے معنیٰ نہیں پائے گئے۔ لہٰذا شفعہ نہ ہوگا۔

حاصل کلام　یہاں شفعہ کے ثبوت کا مدار زید کے گمان پر ہے اگر وہ مکان کو اپنے حق کی جنس میں سے نہ سمجھے تو شفعہ ہے ورنہ نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ ختم ہوا۔

تنبیہ یصالح عنها کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ گھر کے بارے میں جھگڑا ہے اور کوئی اور چیز دے کر مصالحت کر لی ہو اور یصالح علیها کا مطلب یہ ہے کہ گھر ہی مصالحت میں دیا ہو تو اس پر صاحب ہدایہ نے کہا کہ قدوری کے اکثر نسخوں میں عبارت او یصالح علیها ہے۔ حالانکہ او یصالح عنها ہونی چاہئے ورنہ مسئلہ کی نوعیت بدل جائے گی جیسا کہ ظاہر ہے۔

ہبہ کی ہوئی زمین میں شفعہ کا حق ہے یا نہیں

قال و لا شفعة في هبة لما ذكرنا الا ان تكون بعوض مشروط لانه بيع انتهاء و لا بدمن القبض و ان لا يكون الموهوب و لا عوضه شائعا لانه هبة ابتداء وقد قررناه في كتاب الهبة بخلاف ما اذا لم يكن العوض مشروطاً في العقد لان كل واحد منهما هبة مطلقة الا انه أثبت منها فامتنع الرجوع

ترجمہ: امام قدوریؒ نے فرمایا اور ہبہ کے اندر شفعہ نہیں ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ مگر یہ کہ ہبہ مشروط عوض کے ساتھ ہو۔ اسلئے کہ یہ انتہا کے اعتبار سے بیع ہے اور ضروری ہے قبضہ کا ہونا اور یہ کہ موہوب اور اس کا عوض شائع (غیر مقسوم) اسلئے کہ یہ ابتداء کے اعتبار سے ہبہ ہے اور ہم اس کو کتاب الہبہ کے اندر بیان کر چکے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ عوض عقد کے اندر مشروط نہ ہو۔ اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مطلق ہبہ ہے مگر تحقیق کہ اس گھر کا عوض دے دیا گیا پس رجوع ممتنع ہو گیا۔

تشریح ہبہ کے اندر چونکہ مبادلۂ مالی اور بیع کے معنی نہیں پائے جاتے۔ لہٰذا اگر کسی نے زید کو اپنا گھر ہبہ کر دیا تو کسی کو شفعہ نہیں ملے گا۔ البتہ اگر ہبہ بشرط العوض ہو تو اس کے اندر شفعہ ملے گا۔

مثلاً زید نے خالد کو اپنا گھر ہبہ کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ خالد زید کو ایک ہزار روپے ہبہ کرے گا تو ہبہ بشرط العوض ہے اور اس کو ہبہ اور بیع دونوں کا درجہ دیا جائے گا یعنی کہا جائے گا کہ یہ عقد ابتداء کے اعتبار سے ہبہ ہے اور نتہا کے اعتبار سے بیع ہے اور اس کے اندر دونوں کا لحاظ کیا جائے گا یعنی مبدے کا بھی اور منتہا کا بھی۔ لہٰذا جب یہ مبدے کے اعتبار سے ہبہ ہوا تو اس پر ہبہ کے احکام جاری ہوں گے۔

اور ہبہ کے اندر قبضہ شرط ہے اور یہ شرط ہے کہ موہوب اور اس کا عوض دونوں قسمت شدہ ہوں شائع نہ ہوں۔ لہٰذا ان دونوں شرطوں کا یہاں بھی پایا جانا ضروری ہے اور چونکہ یہ منتہا کے اعتبار سے بیع ہے لہٰذا اس پر بیع کا حکم جاری ہوگا اور شفعہ ثابت ہوگا اس کو صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کو کتاب الہبہ ۲۷۵ ج ۳ پر بیان کر چکے ہیں۔

ہاں اگر ہبہ کر دیا گیا مگر عقد کے اندر عوض کی شرط نہیں لگائی گئی اور بعد میں موہوب لہٗ نے واہب کو اس کا عوض دے دیا تو اب یہ مطلق ہبہ ہے اور اس کے اندر شفعہ جاری نہ ہوگا نہ موہوب میں اور نہ عوض میں کیونکہ یہ دونوں تھے تو ہبہ ہی، مگر اتنی بات ہے کہ موہوب لہٗ نے اس کا عوض دے دیا تا کہ واہب رجوع نہ کر سکے۔ اس لئے کہ عوض دینے کی صورت میں ہبہ کے اندر رجوع باطل ہو جاتا ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ہدایہ ص ۲۷۳ ج ۳۔

بائع کیلئے خیار شرط کے ہوتے ہوئے شفعہ کا حق ملے گا یا نہیں

قال ومن باع بشرط الخيار فلا شفعة للشفيع لانه يمنع زوال الملک عن البائع فان اسقط الخيار وجبت الشفعة لانه زال المانع عن الزوال ويشترط الطلب عند سقوط الخيار في الصحيح لان البيع يصير سببا

لزوال الملک عند ذالک

ترجمہ۔۔۔۔امام قدوریؒ نے کہا اور جس نے بیچا خیار کی شرط کے ساتھ تو شفیع کیلئے شفعہ نہیں ہے اسلئے کہ یہ (خیار بائع) روکتا ہے بائع کی ملک کے زوال کو۔ پس اگر بائع نے خیار ساقط کر دیا تو شفعہ ثابت ہوگا اسلئے کہ وہ چیز زائل ہوگئی جو زوال ملک کو روکنے والی تھی اور طلب شرط ہے۔ صحیح قول کے مطابق خیار کے سقوط کے وقت اسلئے کہ بیع سبب بنتی ہے زوال ملک کا اس وقت (سقوط خیار کے وقت)۔

تشریح۔۔۔۔ ہدایہ ص۱۴ ج ۳ پر آپ پڑھ چکے کہ اگر بائع کو خیار ہو تو مبیع بائع کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی۔ اور اگر مشتری کو خیار ہو تو مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائے گی۔ پھر مشتری کی ملکیت میں آئے گی یا نہیں اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔

بہر حال جب یہ تفصیل معلوم ہے تو اب سنئے، بائع نے کوئی گھر فروخت کیا اور اپنے لئے خیار کی شرط لگالی تو چونکہ مبیع بائع کی ملکیت میں ہے تو ابھی شفیع کو حق شفعہ نہیں پہنچے گا۔ ہاں جب بائع خیار کو ساقط کر دے اور بیع کو نافذ کر دے تو جو چیز مانع تھی وہ زائل ہوگئی اور بیع بائع کی ملکیت سے نکل گئی تو اب شفیع کو شفعہ ملے گا۔

سوال۔۔۔۔اب رہا یہ مسئلہ کہ شفعہ کی طلب کس وقت شرط ہے؟

جواب۔۔۔۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ بعض مشائخ نے وجود شرط شفعہ کا خیال کرتے ہوئے یوں کہا ہے کہ بوقت بیع طلب شرط ہے۔ مگر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ قول صحیح نہیں بلکہ صحیح قول یہ ہے کہ طلب اس وقت شرط ہے جبکہ بائع خیار کو ساقط کر دے۔ کیونکہ جب بائع خیار کو ساقط کر دے گا اسی وقت یہ بیع شفعہ کا سبب بنے گی۔ لہٰذا تحقق سبب سے پہلے طلب لغو ہے۔

مشتری کیلئے خیار شرط کے ساتھ خریدی ہوئی زمین میں شفعہ ہے

وان اشترى بشرط الخيار وجبت الشفعة لانه لا يمنع زوال الملك عن البائع بالاتفاق والشفعة تبتنى عليه على ما مر واذا اخذها فى الثلث وجب البيع لعجز المشترى عن الرد ولاخيار للشفيع لانه يثبت بالشرط وهو للمشترى دون الشفيع وان بيعت دار الى جنبها والخيار لاحدهما فله الاخذ بالشفعة اما للبائع فظاهر لبقاء ملكه فى التى يشفع بها وكذا اذا كان للمشترى وفيه اشكال اوضحناه فى البيوع فلا نعيده واذا اخذها كان اجازة منه للبيع بخلاف ما اذا اشتراها ولم يرها حيث لا يبطل خياره باخذ ما بيع بجنبها بالشفعة لان خيار الرؤية لا يبطل بصريح الابطال فكيف بد لالته ثم اذا حضر شفيع الدار الاولى له ان ياخذها دون الثانية لانعدام ملكه فى الاولى حين بيعت الثانية.

ترجمہ۔۔۔۔اور اگر مشتری نے خیار کی شرط کے ساتھ خریدا تو شفعہ ثابت ہوگا۔ اسلئے کہ یہ بالاتفاق بائع سے ملک کے زوال کو نہیں روکتا اور شفعہ گذشتہ تفصیل کے مطابق اسی پر مبنی ہے اور جبکہ شفیع نے گھر کو تین دن کے اندر اندر لے لیا تو بیع لازم ہوگئی مشتری کے رد سے عاجز ہو جانے کی وجہ سے اور شفیع کیلئے خیار نہیں ہے۔ اسلئے کہ خیار شرط سے ثابت ہوتا ہے اور یہ مشتری کیلئے ہے نہ کہ شفیع کیلئے اور اگر اس دار کے پہلو میں کوئی گھر فروخت کیا گیا اور خیار ان دونوں میں سے کسی کیلئے ہے تو اس کیلئے شفعہ ہے۔ بہر حال بائع کیلئے تو ظاہر ہے۔ اس کی ملکیت کے باقی رہنے کی وجہ سے اس گھر کے اندر جس کے ذریعہ وہ شفعہ لے رہا ہے اور ایسے ہی جبکہ مشتری کیلئے ہو اور اس میں ایک

اشکال ہے جس کو ہم کتاب البیوع میں واضح کر چکے ہیں تو ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے اور جبکہ مشتری نے اس گھر کو لے لیا تو یہ اس کی جانب سے بیع کی اجازت ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ مشتری نے اس کو خریدا اور اس کو دیکھا نہ ہو اس حیثیت سے کہ اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ شفعہ کے اندر اس گھر کو لینے کی وجہ سے جو اس کے پہلو میں بیچا گیا ہے۔ اسلئے کہ خیار رؤیت صراحۃً باطل کرنے سے باطل نہیں ہوتا تو ابطال کی دلالت سے کیسے باطل ہوگا۔ پھر جبکہ پہلے گھر کا شفیع حاضر ہوا تو اس کیلئے حق ہے کہ پہلے گھر کو لے لے نہ کہ دوسرے کو شفیع کی ملکیت کے معدوم ہونے کی وجہ سے جبکہ دوسرا بیچا گیا تھا۔

تشریح ..... پہلے مسئلہ میں خیار بائع کا ذکر تھا اور اس میں مشتری کے خیار کا ذکر ہے اور ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ مشتری کے خیار کی صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس صورت میں شفعہ ملے گا۔ کیونکہ شفعہ کا مدار بائع کی ملکیت کے زوال پر ہے۔

بہر حال جب مشتری نے اپنے لئے خیار لیا تو اس کو اختیار ہے کہ تین دن کے اندر اندر چاہے بیع کو رد کر دے اور چاہے بیع کو لازم و نافذ کر دے لیکن اگر تین دن کے اندر اندر شفیع اس مکان کو شفعہ میں لے لے تو اب بیع خود بخود لازم ہوگئی کیونکہ اب مشتری بیع کے رد کرنے پر قادر نہیں رہا۔

اب اس پر سوال ہوتا ہے کہ جو خیار مشتری کیلئے ہے یہ شفیع کے واسطے بھی ہوگا یا نہیں تو جواب دیا کہ نہیں کیونکہ خیار شرط، شرط لگانے سے ملتا ہے اور یہ معاہدہ بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے نہ کہ بائع اور شفیع کے درمیان۔

وان بیعت ..... الخ - یہاں سے دوسرا مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ اگر گھر کے برابر میں کوئی گھر بک رہا ہے جس کے اندر بائع یا مشتری کو خیار ہے تو ان کیلئے حق شفعہ ہوگا یا نہیں تو فرمایا دونوں میں سے جونسے کیلئے بھی خیار ہوگا اسی کو شفعہ ملے گا۔

رہی یہ بات کہ بائع کو کیوں ملے گا تو اس کا جواب ظاہر ہے کہ جب خیار بائع کیلئے ہوگا تو مکان اسکی ملکیت ہوتا ہے اس کو شفعہ ملے گا اور اگر خیار مشتری کو ہو تو اس کو بھی شفعہ ملے گا۔ اس پر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

وفیه اشكال او ضحناه فی كتاب البیوع فلا نعیده

اشکال یہ ہے کہ یہ بات صاحبینؒ کے مطابق تو صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک مکان مالک مشتری ہے۔

مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر چہ گھر بائع کی ملکیت سے نکل گیا مگر مشتری کی ملکیت میں تو داخل نہیں ہوا اور شفعہ ملک کی بنیاد پر ملتا ہے تو پھر شفیع کو شفعہ کیوں ملا؟

یہ ہے اشکال، مگر جواب یہ ہے کہ جب اس نے شفعہ لینے پر اقدام کیا تو یہ اقدام اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے خیار کو ساقط کر کے بیع نافذ و لازم کر دی اور اب اس کی ملکیت ظاہر ہے۔

اور یہ اشکال و جواب مصنفؒ نے ہدایہ میں ذکر نہیں کیا شاید کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہو۔

واذا اخذها ..... الخ - یعنی جب مشتری نے شفعہ میں مکان لے لیا تو یہ اس کی جانب سے بیع کی اجازت ہوگئی۔

بخلاف ..... الخ - ہاں اگر مشتری نے شفعہ میں مکان لے لیا اور مکان مشتری کو اس نے دیکھا نہیں تھا۔ اب اس کو دیکھا تو اس کو

خیار رؤیت ملے گا اور شفعہ میں مکان لینے کی وجہ سے اس کا خیار رویت باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ خیار رویت تو صراحتاً باطل کرنے سے بھی باطل نہیں ہوتا اور شفعہ میں مکان لینا تو ابطالِ خیار رویت کی صرف دلیل ہے تو جو حق صراحتہً باطل کرنے سے باطل نہیں ہوتا وہ ابطال کی دلالت سے کیسے باطل ہو جائے گا۔

ثم اذا حضر..... الخ مشتری نے شفعہ میں مکان لے لیا اب پہلے گھر کے شفیع نے آکر شفعہ کا دعویٰ کیا تو اس کو صرف پہلے گھر میں شفعہ ملے گا۔ دوسرے میں نہیں کیونکہ جس وقت دوسرا مکان فروخت ہوا اس وقت شفیع کی ملکیت معدوم تھی تو اس کو دوسرا گھر شفعہ میں نہیں مل سکے گا۔

شراء فاسد کے ساتھ بیچے ہوئے گھر میں شفیع کا حکم

قال ومن ابتاع دارا شراءفاسدا فلا شفعة فيها اما قبل القبض فلعدم زوال ملك البائع وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد وفي اثبات حق الشفعة تقرير الفساد فلا يجوز بخلاف ما اذا كان الخيار للمشتري في البيع الصحيح لانه صار اخص به تصرفا وفي البيع الفاسد ممنوع عنه

ترجمہ امام قدوریؒ نے کہا اور جس نے بیچا گھر کو شراء فاسد کے ساتھ تو اس میں شفعہ نہیں ہے۔ بہرحال قبضہ سے پہلے بائع کی ملکیت زائل نہ ہونے کی وجہ سے اور قبضہ کے بعد فسخ کے احتمال کی وجہ سے اور فسخ کا حق شریعت سے ثابت ہے فاسد کو دور کرنے کیلئے۔ اور حق شفعہ کو ثابت کرنے میں فساد کو برقرار رکھنا ہے تو یہ (شفعہ میں لینا) جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جبکہ بیع صحیح میں مشتری کیلئے خیار ہو اسلئے کہ مشتری مخصوص ہے مبیع کے ساتھ باعتبار تصرف کے اور بیع فاسد میں مشتری کو روک دیا گیا ہے تصرف کرنے سے۔

تشریح..... بیع فاسد کا بیان بالتفصیل ہدایہ جلد ثالث میں گذر چکا ہے۔ بہرحال اگر کسی نے کسی کو اپنا گھر فروخت کیا مگر شرط فاسد لگانے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی تو اب اس میں شفیع کو شفعہ ملے گا یا نہیں۔

تو جواب دیا کہ نہیں، کیوں! اسلئے کہ یہاں دو ہی صورتیں ہیں یا تو مشتری قبضہ کر چکا ہے یا نہیں۔ اگر قبضہ نہیں کیا تو ابھی وہ گھر بائع کی ملکیت میں ہے جہاں ماقبل میں ذکر کردہ اصول کے مطابق شفعہ ملے گا ہی نہیں۔ اور اگر مشتری قابض ہو چکا ہے اب بھی شفعہ نہیں ملے گا کیونکہ شریعت نے یہاں یہ حکم دیا ہے کہ اس بیع کو فسخ کرو تاکہ فساد بیع کا شر دور ہو سکے اور اگر شفعہ دے دیا تو فساد بجائے دور ہونے کے پختہ ہو جائے گا اس وجہ سے شفعہ نہیں ملے گا۔

بخلاف ما اذا .....الخ یہاں سے ایک اعتراض و جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض ..... یہ ہے کہ جس طرح بیع فاسد کے اندر بیع کے فسخ اور ٹوٹ جانے کا احتمال ہے اسی طرح بیع صحیح کے اندر جب مشتری کیلئے خیار ہو تب بھی یہی احتمال ہے کہ وہ بیع کو توڑ دے اور رد کر دے تو جس طرح شراء فاسد کی صورت میں شفعہ نہیں دیا گیا مشتری کے خیار کی صورت میں بھی شفعہ نہ ملنا چاہئے؟

جواب .....تو اس کا جواب دیا کہ ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ بیع صحیح میں مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے کا اختیار ہے اور بیع فاسد کے اندر مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ شریعت نے مشتری کو تصرف کرنے سے روک دیا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

حق فسخ کے ختم ہونے پر شفعہ کا حق ملے گا

قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعة لزوال المانع وان بيعت دار بجنبها وهي في يد البائع بعد فله الشفعة لبقاء ملكه وان سلمها الى المشترى فهو شفيعها لان الملك له ثم ان سلم البائع قبل الحكم بالشفعة له بطلت شفعته كما اذا باع بخلاف ما اذا سلم بعده لان بقاء ملكه في الدار التي يشفع بها بعد الحكم بالشفعة ليس بشرط فبقيت الماخوذة بالشفعة على ملكه وان استردها البائع من المشترى قبل الحكم بالشفعة له بطلت لا نقطاع ملكه عن التي يشفع بها قبل الحكم بالشفعة وان استردها بعد الحكم بقيت الثانية على ملكه لما بينا

ترجمہ...... مصنفؒ نے فرمایا پس اگر فسخ کا حق ساقط ہو گیا تو شفعہ ثابت ہوگا، مانع کے زوال کی وجہ سے اور اگر بیچا گیا کوئی گھر اس کے پہلو میں حالانکہ یہ گھر ابھی تک بائع کے قبضہ میں ہے تو اس کیلئے شفعہ ہے اس کی ملکیت کے باقی رہنے کی وجہ سے اور اگر بائع نے اس کو مشتری کی جانب سپرد کر دیا تو مشتری ہی اس کا شفیع ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت اسی کی ہے۔ پھر اگر بائع نے گھر سپرد کر دیا اپنے لئے شفعہ کے حکم سے پہلے ہی تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا جیسا کہ جبکہ اس نے بیچ دیا ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کے بعد سپرد کر دیا ہو اسلئے کہ شفیع کی ملکیت کا باقی رہنا اس گھر کے اندر جس کے ذریعہ وہ شفعہ طلب کر رہا ہے شفعہ کے حکم کے بعد شرط نہیں ہوتی جو گھر شفعہ میں لیا گیا ہے وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے گا۔ اور اگر بائع نے گھر کو مشتری سے واپس کر لیا۔ مشتری کیلئے شفعہ کے حکم سے پہلے تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ مشتری کی ملکیت سے منقطع ہو جانے کی وجہ سے اس گھر سے جس کے ذریعہ وہ شفعہ طلب کر رہا ہے شفعہ کے حکم سے پہلے اور اگر بائع نے گھر کو واپس لیا حکم شفعہ کے بعد تو دوسرا گھر مشتری کی ملکیت پر باقی رہے گا اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... یہ ساری گذشتہ گفتگو اس وقت تھی جبکہ بیع فاسد میں فسخ کا احتمال ہو اور اگر فسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہو مثلاً اس طرح کہ مشتری نے وہ مکان کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو تو اب شفیع کو شفعہ ملے گا اس لئے کہ جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا۔

اب دوسرا مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کی صورت میں مبیع ابھی بائع کے قبضہ میں ہے۔ اتفاق سے اس گھر کے برابر میں ایک گھر فروخت ہوا تو بائع کو شفعہ ملے گا کیونکہ مکان اس کی ملکیت ہے۔ ہاں اگر بائع اس کو مشتری کے حوالہ کر چکا تھا تو شفعہ مشتری کو ملے گا کیونکہ اب اس کا مالک مشتری ہے۔

دوسری صورت...... مبیع بائع کے قبضہ میں تھا اس کے برابر کوئی گھر فروخت ہوا اور بائع نے شفعہ کا دعویٰ کر دیا۔ مگر قاضی نے ابھی بائع کیلئے شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ بائع نے مبیع کو مشتری کے حوالہ کر دیا تو اب بائع کو شفعہ نہیں ملے گا۔

كما اذا باع اس کی صورت بعینہ ایسی ہے کہ کسی شخص نے شفعہ کا دعویٰ کیا مگر ابھی قاضی نے مدعی کیلئے شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ مدعی نے اپنا وہ مکان فروخت کر دیا جس کی وجہ سے وہ شفعہ کا دعویٰ کر رہا تھا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی شفعہ باطل ہوگا۔

بخلاف ما اذا سلم...... الخ- ہاں اگر بائع نے شفعہ کا دعویٰ کیا ہو اور قاضی نے اس کیلئے شفعہ کا فیصلہ کر دیا ہو اور اس کے بعد

بائع نے مبیع کو مشتری کے حوالہ کیا ہو تو اب جس مکان کو بائع شفعہ میں لے چکا ہے وہ اسی کا ہے اس میں شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ یہ اصول مقرر ہے کہ جس گھر کی وجہ سے شفعہ لیا ہے قاضی کے فیصلہ کے بعد بھی اس میں ملکیت کا برابر باقی رہنا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔

وان استردها ... الخ - مبیع بیع فاسد میں مشتری کے قبضہ میں جا چکا اور اس کے برابر میں جو مکان فروخت ہوا۔ مشتری نے اس میں شفعہ کا دعویٰ کیا اور اسی حالت میں بیع کے اندر فساد کی وجہ سے بحکم شرعی بائع نے مبیع کو مشتری سے واپس لے لیا تو اب مشتری کو شفعہ ملے گا یا نہیں؟

تو جواب دیا کہ اگر بائع نے مشتری کے حق میں شفعہ کا حکم ہونے سے پہلے واپس لے لیا تو مشتری کو شفعہ نہیں ملے گا اور اگر حکم شفعہ ہو جانے کے بعد واپس لیا ہو تو واپسی درست ہے اور جو مکان مشتری شفعہ میں لے چکا ہے وہ اسی کا ہے۔ دلیل وہی ہے جو بائع کے بیان میں گذر چکی ہے۔

شرکاء نے زمین تقسیم کی تو شفعہ کا حق نہیں ملے گا

قال واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الافراز ولهذا يجرى فيه الجبر والشفعة ما شرعت إلافي المبادلة المطلقة.

ترجمہ ۔۔ اور جبکہ شرکاء نے زمین کا بٹوارہ کیا تو بٹوارہ کی وجہ سے ان کے پڑوسی کیلئے شفعہ نہیں ہے اسلئے کہ قسمت اس میں افراز کے معنی ہیں (الگ الگ کرنا) اور اسی وجہ سے اس میں جبر جاری ہوتا ہے اور شفعہ مشروع نہیں ہوا مگر مبادلہ مطلقہ میں۔

تشریح ۔ شرکاء نے اپنی زمین کا بٹوارہ کیا تو ظاہر ہے کہ یہ بیع نہیں ہے اور مبادلہ مالی نہیں ہے بلکہ اپنے حصوں کو بانٹنا اور جدا جدا کرنا ہے جس کو افراز کہا گیا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی پڑوسی بوقت بٹوارہ شفعہ کا دعویٰ کرے تو اس کو شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ شرط شفعہ (بیع) نہیں پائی گئی اور قسمت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

بیع کے اندر جبر جائز نہیں بلکہ تراضی شرط ہے اور قسمت کے اندر جبر جائز ہے یعنی اگر شریکوں میں سے کوئی قسمت کا مطالبہ کرے اور دوسرا شریک انکار کرے تو منکر پر جبر کیا جائے گا اور اس کو بٹوارہ پر مجبور کیا جائے گا۔

شفیع شفعہ چھوڑ دے پھر مشتری نے خیار رؤیت یا خیار شرط یا خیار عیب کی وجہ سے رد کیا تو شفعہ کا پھر حق نہیں ملے گا

قال واذا اشترى دارا فسلم الشفيع الشفعة ثم ردها المشترى بخيار رؤية او شرط اوبعيب بقضاء قاض فلا شفعة للشفيع لانه فسخ من كل وجه فعاد الى قديم ملكه والشفعة في إنشاء العقد ولا فرق في هذا بين القبض وعدمه

ترجمہ ۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اور جب مشتری نے گھر خریدا پس شفیع نے شفعہ سے دست برداری دے دی۔ پھر مشتری نے اس گھر کو خیار رؤیت یا خیار شرط یا عیب کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کے ساتھ واپس کیا تو شفیع کیلئے شفعہ نہیں ہے اسلئے کہ یہ ہر اعتبار سے فسخ ہے تو مبیع

لوٹ گیا بائع کی پرانی ملک کی جانب اور شفعہ انشاءِ عقد میں ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے قبضہ کے درمیان اور عدم قبضہ کے درمیان۔

تشریح زید نے بکر سے ایک مکان خریدا خالد کو حق شفعہ پہنچتا تھا مگر اس نے شفعہ لینے سے انکار کر دیا تو اب اس کا شفعہ باطل ہو چکا ہے۔ اب زید اس مکان کو واپس کرتا ہے یا تو خیار رویت کے سبب یا خیار شرط کے سبب یا عیب کے سبب اور عیب کی وجہ سے جب اس نے واپس کیا تو قاضی کے فیصلہ سے کیا۔

بہر حال جب ان تینوں صورتوں میں سے کسی صورت میں مکان مشتری کے پاس واپس آتا ہے تو خالد نے پھر شفعہ کا دعویٰ کر دیا یعنی بکر سے تو خالد نے انکار کر دیا تھا اور اب خالد زید سے اس کو شفعہ میں لینا چاہتا ہے اور اس واپسی کو بیع کا درجہ دے کر شفعہ طلب کرتا ہے تو کیا خالد کو شفعہ ملے گا؟

تو فرمایا کہ نہیں ملے گا کیونکہ یہ بیع نہیں بلکہ پہلی بیع کا بالکلیہ فسخ ہے تو جب شرط بالکلیہ فوت ہوگئی تو شفعہ ملنے کا کیا سوال؟ سوال یہاں بیع کسی اجنبی کے پاس نہیں آئی بلکہ بائع پہلے بھی اس کا مالک تھا اور اب بھی اس کا مالک ہے گویا کہ بائع کی ملک میں استمرار ہے اور استمرار کی صورت میں شفعہ نہیں ملتا اور کسی چیز کو اس کی سابق حالت پر واپس کرنے کی صورت میں شفعہ نہیں ملتا۔ بلکہ شفعہ انشاء عقد کی صورت میں ملتا ہے اور عقد کا انشاء یہاں ہے نہیں۔ پھر جب مشتری نے ان مذکورہ صورتوں میں مبیع کو واپس کیا تو یہی حکم ہے خواہ قبضہ سے پہلے واپس کرے یا قبضہ کے بعد۔

بغیر قضاء قاضی کے عیب کی وجہ سے رد کیا یا اقالہ کیا تو شفیع کیلئے شفعہ کا حق ہوگا یا نہیں

وان ردها بعيب بغير قضاء او تقايلا البيع فللشفيع الشفعة لانه فسخ في حقهما لولايتهما على انفسهما وقد قصد الفسخ وهو بيع جديد في حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضي والشفيع ثالث ومراده الرد بالعيب بعد القبض لان قبله فسخ من الاصل وان كان بغير قضاء على ما عرف

ترجمہ ..... اور اگر واپس کیا مشتری نے گھر کو عیب کی وجہ سے بغیر قضاء کے یا دونوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو شفیع کیلئے شفعہ ہے اس لئے کہ یہ ان دونوں کے حق میں فسخ ہے ان دونوں کی ولایت کی وجہ سے اپنے نفسوں پر حالانکہ ان دونوں نے فسخ کا ارادہ کیا ہے اور تیسرے کے حق میں یہ جدید بیع ہے۔ بیع کی تعریف کے پائے جانے کی وجہ سے اور وہ رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے بدلنا ہے اور شفیع تیسرا ہی ہے اور اس کی مراد عیب کی وجہ سے قبضہ کے بعد واپس کرنا ہے۔ اس لئے کہ قبضہ سے پہلے سرے سے فسخ ہے۔ اگرچہ بغیر قضاء کے ہو اس تفصیل کے مطابق جس کو پہچان لیا گیا ہے۔

تشریح ..... پہلی صورت میں عیب کی وجہ سے واپسی قاضی کے حکم سے تھی اس کا حکم گذر چکا اور اگر بغیر قاضی کے فیصلہ کے عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کر دیا ہو یا دونوں نے اقالہ کر لیا ہو تو اب شفیع کو شفعہ ملے گا یا نہیں؟

تو فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں شفعہ ملے گا۔ چونکہ یہاں قاضی کا حکم تو ہے نہیں بلکہ ان دونوں کی رضامندی ہے اور یہ دونوں عاقل بالغ ہیں اہل ولایت ہیں اپنے اوپر دونوں کو ولایت حاصل ہے اور ان دونوں نے بیع کو فسخ کرنے کا ارادہ کیا ہے لہٰذا ان کی ذات تک ان کا ارادہ معتبر ہوگا۔ اور کہا جائے گا کہ ان دونوں کے حق میں یہ فسخ بیع ہے۔ مگر ان کو اپنے اوپر ہی ولایت ہے شفیع کے اوپر نہیں لہٰذا ان کا

رادہ شفیع کے اوپر نہیں تھوپا جا سکتا۔

بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان دونوں کے حق میں یہ فسخ ہے اور تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے اور شفیع تیسرا ہی ہے اور بیع کہنے میں کچھ حرج بھی نہیں کیونکہ بیع کی تعریف موجود ہے۔ یعنی مبادلۃ المال بالمال بالتراضی۔ بہر حال شفیع کو شفعہ ملے گا اور اقالہ کو یہ حکم پہلے سے جانا پہچانا ہے کہ وہ متعاقدین کے حق میں فسخ اور ثالث کے حق میں بیع جدید ہے۔

و مراده الرد ... الخ مگر یہ ساری تقریر اس وقت ہے جبکہ خیار عیب کی وجہ سے قبضہ کے بعد واپس کرے ورنہ اگر قبضہ سے پہلے ہی واپس کردے تو اب یہ بالکلیہ فسخ ہے اور بیع جدید کا شائبہ اس کے اندر نہیں ہے لہذا اب شفیع کو شفعہ نہیں ملے گا۔

کیونکہ خیار عیب کی وجہ سے اگر قبضہ کے بعد واپسی ہو تو صفقۂ بیع کے بعد واپسی ہے جو بیع جدید ہو سکتی ہے اور قبضہ سے پہلے صفقہ ہی تام نہیں ہوا۔ لہذا اس کو مجبوراً بالکلیہ فسخ قرار دینا پڑے گا۔ مصنفؒ نے ہدایہ ص۲۳ ج ۳ پر یہی تقریر کی ہے **لان الصفقة تم مع خيار العيب بعد القبض و ان كانت لاتتم قبله** اس کا حوالہ دیتے ہوئے فرمارہے ہیں علی ما عرف۔

تقسیم میں اور خیار رؤیۃ کی وجہ سے رد کرنے میں شفعہ نہیں ہے

وفي الجامع الصغير ولا شفعة في قسمة ولا خيار رؤية وهو بكسر الراء ومعناه لاشفعة بسبب الرد بخيار الرؤية لما بيناه ولا تصح الرواية بالفتح عطفا على الشفعة لان الرواية محفوظة في كتاب القسمة انه يثبت في القسمة خيار الرؤية وخيار الشرط لانهما يثبتان لخلل في الرضاء فيما يتعلق لزومه بالرضاء وهذا المعنى موجود في القسمة و الله سبحانه اعلم

ترجمہ ..... اور جامع صغیر میں ہے اور شفعہ نہیں ہے بٹوارہ میں اور نہ خیار رؤیت میں اور یہ (خیار) راکے کسرہ کے ساتھ ہے۔ جس کے معنیٰ ہیں خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کرنے کے سبب سے شفعہ نہیں ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں اور فتح کے ساتھ روایت شفعہ پر عطف کرتے ہوئے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مبسوط کتاب القسمۃ میں محفوظ روایت ہے کہ بٹوارہ میں خیار رؤیت اور خیار شرط ثابت ہوتے ہیں۔ اسلئے کہ یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں رضامندی کے اندر خلل کی وجہ سے ایسے عقد کے اندر جس کا لزوم رضامندی کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ معنیٰ بٹوارہ میں موجود ہیں واللہ سبحانہ اعلم۔

تشریح ..... متن کے مسائل سے فراغت کے بعد صاحب ہدایہؒ یہاں سے جامع صغیر کی ایک عبارت نقل فرما کر اس پر کچھ تبصرہ فرمائیں گے۔ جامع صغیر کی عبارت **ولا شفعه في قسمة ولا خيار رؤية** بٹوارہ اور خیار رؤیت میں شفعہ نہیں ہے جس کا بیان ابھی گذر چکا ہے۔

خیار کا عطف قسمۃ پر ہے یا شفعہ پر۔ اول صورت میں راء پر کسرہ ہوگا اور دوسری صورت میں فتح ہوگا۔ بعض حضرات نے اس پر فتح پڑھا اور شفعہ پر اس کا عطف کیا اب اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ بٹوارہ میں شفعہ ہے اور نہ خیار رؤیت ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ غلط ہے مبسوط کی کتاب القسمۃ کی روایت اس کے خلاف موجود ہے کہ بٹوارہ میں شفعہ نہیں ہے اور نہ خیار رؤیت میں شفعہ ہے بہر حال اس وجہ سے اس کو مکسور پڑھنا پڑے گا۔

سوال ... لانها يثبتان ... الخ بٹوارہ میں خیار رؤیت اور خیار شرط کیوں ملتے ہیں؟

جواب ... جن عقدوں کا لزوم رضامندی پر ہوتا ہے تاکہ وہاں رضامندی صاف طور پر معلوم ہو جائے اس وجہ سے یہ دونوں خیار ملتے ہیں اور یہ وجہ بٹوارہ کے اندر بھی موجود ہے اس وجہ سے یہ دونوں خیار ملیں گے۔

تنبیہ ... خیار عیب اور خیار رؤیت اور خیار شرط کی وجہ سے واپس کرنا اور بوقت واپسی شفیع کا مطالبہ کرنا اور چیز ہے اور جس کیلئے خیار شرط ہے اور اس مدت میں اس کے برابر میں کوئی مکان فروخت ہو اور یہ اس میں شفعہ کا دعویٰ کرے یہ اور مسئلہ ہے جس کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔ ایک سونے والے طالبعلم نے بیدار ہو کر مجھ سے یہی سوال سبق میں کیا تھا تو میں نے یہی جواب دیا۔

باب ما تبطل به الشفعة

ترجمہ ... یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن سے شفعہ باطل ہو جاتا ہے

تشریح ... یہ بات یقینی ہے کہ ثبوت پہلے ہوتا ہے اور بطلان بعد میں اسی لئے مصنفؒ نے باب ما یثبت به الشفعة کو مقدم کیا اور باب ما تبطل به الشفعة کو مؤخر کیا ہے۔

طلب اشہاد کے چھوڑنے سے شفع کا حق باطل ہو جاتا ہے

قال واذا ترک الشفيع الاشهاد حين علم بالبيع وهو يقدر على ذالک بطلت شفعته لإعراضه عن الطلب وهذا لان الاعراض انما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدرة

ترجمہ ... امام قدوری نے کہا کہ اور جبکہ شفیع نے اشہاد کو چھوڑ دیا جبکہ اس کو بیع کا علم ہوا۔ حالانکہ اس پر قادر ہے تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اس کے اعراض کرنے کی وجہ سے طلب سے اور یہ (قدرت کی شرط لگانا) اسلئے کہ اعراض اختیار ہی کی حالت میں متحقق ہوتا ہے۔ اور یہ (حالت اختیار) قدرت کے وقت ہے۔

تشریح ... امام قدوریؒ کے کلام میں اشہاد سے مراد طلب اشہاد اور طلب تقریر نہیں ہے بلکہ طلب مواثبہ ہے۔

اب عبارت کا مطلب سنئے شفیع کو بیع کا علم ہوا اور وہ طلب مواثبہ پر قادر ہے۔ اس سے عاجز نہ ہو اس کے باوجود بھی اس نے طلب مواثبہ نہیں کیا تو چونکہ یہ اعراض کی دلیل ہے اسلئے اس کا شفعہ باطل ہو گیا۔

اب سوال پیدا ہوا کہ وهو یقدر کی قید کیوں لگائی گئی ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ جب شفیع قدرت کے باوجود شفعہ کی طلب کو چھوڑے گا تبھی تو اعراض ہوگا ورنہ بر بناء عجز ترک کی وجہ سے اعراض کا تحقق نہ ہوگا اور پھر شفعہ باطل نہ ہوگا۔

متبایعین اور عقار پر طلب اشہاد نہیں کیا تو شفعہ کا حق باطل ہے

وكذالک ان اشهد في المجلس ولم يشهد على احد المتبايعين ولا عند العقار وقد اوضحناه فيما تقدم

ترجمہ ... اور ایسے ہی اگر اس نے مجلس میں اشہاد کی اور متبایعین میں سے کسی کے پاس اشہاد نہیں کیا اور نہ زمین کے پاس اور ہم اس کی ماقبل میں وضاحت کر چکے ہیں۔

تشریح ... طلب کی اقسام ثلاثہ کا بیان ماقبل میں گزر چکا ہے تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ طلب مواثبہ کرنے کے بعد اگر اس نے طلب اشہاد

کو چھوڑ دیا تب بھی شفعہ باطل ہو جائے گا۔

کسی عوض پر شفعہ سے دست برداری اختیار کی تو شفعہ نہیں ملے گا اور وہ عوض بھی رد کرنا لازم ہے

قال وان صالح من شفعته علی عوض بطلت شفعته ورد العوض لان حق الشفعة لیس بحق متقرر فی المحل بل هو مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنه

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اور اگر اپنے شفعہ سے کسی عوض کے اوپر مصالحت کر لی تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا اور عوض کو واپس کرے گا اسلئے کہ حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہے جو کل کے اندر ثابت و متقرر ہو بلکہ حق شفعہ تو محض مالک بننے کا حق ہے تو اس کا عوض لینا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح..... کسی شفیع نے مشتری سے مصالحت کی کہ میں ایک ہزار میں اپنا حق شفعہ چھوڑ دوں گا۔ لہٰذا مشتری نے شفیع کو ایک ہزار روپے دے دیئے تو اب کیا حکم ہے۔

تو فرمایا کہ شفعہ بھی باطل ہو گیا اور جو ہزار روپے لیئے ہیں ان کا بھی واپس کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ رشوت ہے جو حرام ہے کیوں؟ اسلئے کہ حق شفعہ میں شفیع کو اتنا حق ہے کہ وہ عوض دے کر دار مشفوعہ کا مالک بن جائے یعنی اس کیلئے صرف مالک بننے کا حق ہے۔ ایسی بات نہیں کہ دار مشفوعہ کے اندر شفیع کا کوئی ایسا حق ہے جو اس گھر میں ثابت شدہ ہو۔ بالفاظ دیگر شفیع اس کا مالک نہیں بنا صرف بن سکتا ہے اور مالک بننے سے پہلے وہ عوض کس چیز کا لے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ محض حق شفعہ کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔

شفعہ کا حق جائز شرط سے ساقط ہو جاتا ہے تو شرط فاسد سے بطریق اولیٰ فاسد ہو جائے گا

ولا یتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالفاسد اولی فیبطل الشرط ویصح الاسقاط

ترجمہ..... اور متعلق نہیں ہوتا حق شفعہ کا اسقاط جائز شرط کے ساتھ تو فاسد کے ساتھ بدرجۂ اولیٰ تو شرط باطل ہو جائے گی اور اسقاط صحیح ہوگا۔

تشریح..... شرط فاسد وہ ہے جس میں مال کا ذکر ہو اور جس میں مال کا ذکر نہ ہو وہ شرط جائز ہے۔

مثلاً شفیع نے مشتری سے کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ساقط کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ بائع مجھ سے ثمن کا مطالبہ نہ کرے تو ظاہر ہے کہ جب شفیع دار مشفوعہ کو لے گا نہیں تو بائع یا مشتری شفیع سے ثمن کا مطالبہ کیسے کریں گے۔

خلاصۂ کلام..... یہ شرط جائز ہے اور اگر شفیع نے کہا کہ میں نے اپنا حق ساقط کر دیا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار روپے دے دے تو یہ شرط فاسد ہے۔ اب عبارت کا مطلب سمجھئے فرماتے ہیں کہ حق شفعہ کو ساقط کرنے کا کوئی تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہے۔ خواہ شرط جائز ہو یا فاسد بلکہ اس کے اسقاط کا تعلق اس کے اس قول سے ہے کہ میں نے اپنا حق ساقط کر دیا۔

تو مصنفؒ نے فرمایا کہ جب شرط جائز کے ساتھ حق شفعہ کے اسقاط کا تعلق نہیں ہے تو شرط فاسد کے ساتھ بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگا۔

بہر حال جب ایسا کر لیا تو کیا ہوگا؟

تو جواب دیا کہ شرط باطل ہو جائے گی یعنی عوض کو واپس کرنا پڑے گا اور اسقاط صحیح ہوگا یعنی جب اس نے اپنا حق ساقط کر دیا تو وہ تو

ساقط ہو گیا مگر عوض کو واپس کرنا پڑے گا۔

شفعہ کا حق کسی پر بیچ دیا تب بھی شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا

وكذا لو باع شفعته بمال لما بينا

ترجمہ ۔۔۔ اور ایسے ہی اگر شفیع نے اپنا شفعہ فروخت کر دیا اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ۔۔۔ یعنی شفیع کیلئے جیسے عوض لے کر اپنا حق ساقط کرنا جائز نہیں تھا۔ ایسے ہی اگر شفیع نے اپنا حق شفعہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو اب کیا ہوگا۔ تو بتایا کہ یہاں بھی وہی پہلے والا حکم ہے یعنی شفعہ باطل ہو گیا اور اس نے جو رقم وصول کی ہے اس کی واپسی ضروری ہے اور دلیل وہی ہے جو ماقبل میں گذر چکی ہے۔

حق شفعہ کو حق قصاص پر قیاس کرنے کا حکم

بخلاف القصاص لانه حق متقرر وبخلاف الطلاق والعتاق لانه اعتياض عن ملك في المحل

ترجمہ ۔۔۔ بخلاف قصاص کے اسلئے کہ قصاص ایسا حق ہے جو ثابت و متقرر ہے اور بخلاف طلاق و عتاق کے اسلئے کہ یہ عوض لینا ہے محل کے اندر ملکیت کا۔

تشریح ۔۔۔ یہاں اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ جیسے حق شفعہ مال نہیں ہے ایسے ہی حق قصاص بھی مال نہیں ہے تو جیسے حق قصاص کا عوض لینا صحیح ہے ایسے ہی حق شفعہ کا عوض لینا بھی صحیح ہونا چاہئے؟

تو اس کا جواب دیا کہ حق شفعہ حق متقرر نہیں ہے اور حق قصاص حق متقرر ہے اور حق متقرر کا عوض لینا صحیح ہے اور غیر متقرر کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ متقرر اور غیر متقرر کی پہچان یہ ہے کہ جہاں مصالحت سے پہلے اور بعد میں محل میں حکماً تغیر ہو جائے وہ متقرر ہے ورنہ غیر متقرر ہے۔

مثلاً مصالحت سے پہلے قاتل مباح الدم تھا اور مصالحت کے بعد اس کے اندر عصمت پیدا ہو گئی تو چونکہ من لہ القصاص یعنی ولی نے قاتل کے اندر عصمت پیدا کر دی اس وجہ سے عصمت کا عوض لینا اس کیلئے صحیح ہے اور حق شفعہ میں مشتری مبیع کا مالک ہو چکا ہے۔ مصالحت سے پہلے ہی اور مصالحت کے بعد بھی وہی ملکیت برقرار ہے معلوم ہوا کہ یہ حق غیر متقرر ہے جس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح اگر شوہر اپنی بیوی کو مال کے بدلہ طلاق دے اور آقا مال کے بدلہ غلام کو آزاد کرے تو دونوں عوض لینا صحیح ہے۔ اسلئے کہ اس کا حق متقرر ہونا ظاہر ہے اور شوہر اور آقا دونوں کو محل کے اندر ملکیت حاصل ہے اپنی اس ملک کا عوض لینا صحیح ہے۔

حق شفعہ کی نظیر

ونظيره اذا قال للمخيرة اختاريني بالف او قال العنين لامرأته اختاري ترك الفسخ بالف فاختارت سقط الخيار ولا يثبت العوض

ترجمہ...... اور اس کی نظیر جبکہ شوہر نے مخیرہ سے کہا کہ ہزار کے بدلہ میں مجھ کو اختیار کر لے یا عنین نے اپنی بیوی سے کہا کہ ہزار کے بدلہ میں ترک فسخ کو اختیار کر لے پس اس نے اختیار کر لیا تو خیار ساقط ہو گیا اور عوض ثابت نہ ہو گا۔

تشریح...... صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حق شفعہ کی نظیر یہ مسائل ہیں کہ جہاں عوض بھی ثابت نہیں ہوتا اور خیار ساقط ہو جاتا ہے۔

۱۔ کسی شخص نے اپنی عورت کو خیار دیتے ہوئے کہا اختاری نفسک جس کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں گذر چکی ہے۔ اب شوہر نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں عورت اپنے نفس کو اختیار نہ کر لے اور طلاق بائن واقع ہو جائے اس خطرہ کے پیش نظر اس نے بیوی سے کہا کہ ہزار کے بدلہ میں تو مجھے ہی اختیار کر لے۔ عورت نے کر لیا تو عورت کا خیار ساقط ہو گیا اور ہزار روپے واجب نہ ہوں گے۔

۲۔ عنین کی بیوی کو اختیار فسخ ملتا ہے جس کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں گذر چکی ہے مگر شوہر نے اس سے کہا کہ تو نکاح فسخ نہ کر اور میں تجھے ہزار روپے دوں گا تو عورت نے فسخ کو ترک کر دیا، اب بھی عورت کا خیار ختم ہو گیا اور عوض بھی باطل ہو گیا۔ یعنی یہ دونوں مسئلے حق شفعہ کی نظیر ہیں جن کی مثال یہ ہے کہ دھوبی کا کتا نہ گھر کا نہ گھاٹ کا۔

کفالۃ بالنفس شفعہ کی طرح ہے یا نہیں

والكفالة بالنفس في هذا بمنزلة الشفعة في رواية وفي اخرى لا تبطل الكفالة ولا يجب المال وقيل هذا رواية في الشفعة وقيل هي في الكفالة خاصة وقد عرف في موضعه.

ترجمہ...... اور کفالت بالنفس اس سلسلہ میں (بطلان کفالت وعوض کے اندر) ایک روایت کے مطابق شفعہ کے درجہ میں ہے اور دوسری روایت کے مطابق کفالت باطل نہیں ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا اور کہا گیا کہ یہ روایت فقط کفالت کے اندر ہے اور اس کو پہچان لیا گیا ہے اس کے مقام میں۔

تشریح...... کسی شخص نے کسی کی جانی کفالت کی جس کو کفالت بالنفس کہتے ہیں جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کفیل اس شخص کو مکفول لہ کے پاس حاضر کر دے پھر کفیل نے مکفول لہ سے کہا کہ تو ہزار روپے لے کر مجھے کفالت سے بری کر دے اس نے کر دیا اب کیا حکم ہے۔

تو فرمایا کہ اس کے اندر مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق تو یہ شفعہ کے مثل ہے یعنی کفالت باطل اور عوض واجب نہ ہوگا۔ اور دوسری روایت کے مطابق مال واجب نہ ہوگا۔ اور نہ کفالت باطل ہوگی

بعض مشائخ احناف نے کہا ہے کہ کفالت کے اندر جو ایک روایت ہے ایسی ہی ایک روایت شفعہ کے اندر بھی ہے یعنی شفعہ باطل نہ ہوگا اور عوض واجب نہ ہوگا۔

بعض مشائخ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ یہ روایت فقط کفالت کے ساتھ مخصوص ہے شفعہ کے اندر نہیں ہے بلکہ وہاں تو وہی حکم اصلی ہے کہ عوض باطل اور شفعہ بھی باطل ہے۔ اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی تفصیلات اس کے مقام پر موجود ہیں یعنی مبسوط کے اندر۔

شفیع کے مرنے سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے

قال واذا مات الشفيع بطلت شفعته وقال الشافعي تورث عنه

ترجمہ.....امام قدوریؒ نے کہا اور جب شفیع مر گیا تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کی جانب سے میراث میں تقسیم کیا جائے گا۔

تشریح.....یعنی اگر شفیع مر گیا اور ابھی قاضی نے اس کیلئے شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تھا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا شفعہ میراث میں اس کے وارثین کو مل جائے گا۔

شفیع بیع کے بعد مر جائے قضاء قاضی سے پہلے یا بعد میں شفعہ کا کیا حکم ہے؟

قال رضی الله عنه معناه اذا مات بعد البيع قبل القضاء بالشفعة اما اذا مات بعد قضاء القاضي قبل نقد الثمن وقبضه فالبيع لازم لورثته

ترجمہ.....حضرت مصنفؒ (صاحب ہدایہؒ) نے فرمایا اس کے معنیٰ یہ ہیں جبکہ شفیع مر جائے بیع کے بعد شفعہ کے فیصلہ سے پہلے بہر حال جبکہ وہ مرے قاضی کے فیصلہ کے بعد ثمن کی ادائیگی اور مبیع پر قبضہ سے پہلے تو بیع لازم ہے شفیع کے وارثین کیلئے۔

تشریح.....صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ موت شفیع سے شفعہ اس وقت باطل ہوگا جبکہ شفیع بیع کے بعد قضاء قاضی سے پہلے مر جائے اور اگر قضاء قاضی کے بعد مرے تو اب شفیع کے ورثا کو حق شفعہ ملے گا۔

حق شفعہ میں میراث جاری ہوگی یا نہیں

وهذا نظير الاختلاف في خيار الشرط وقد مر في البيوع

ترجمہ.....اور یہ خیار شرط کے اندر اختلاف کی نظیر ہے اور تحقیق کہ وہ بیوع میں گزر چکا ہے۔

تشریح.....یعنی حق شفعہ میں میراث جاری ہوگی یا نہیں۔ یہاں کا اختلاف بالکل ایسا ہے جو کتاب البیوع میں خیار شرط کے اندر گذر چکا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جیسے خیار شرط میں میراث جاری ہوتی ہے حق شفعہ کے اندر بھی ہوگی۔

اور احناف کے نزدیک جیسے وہاں میراث نہیں چلتی ایسے ہی حق شفعہ کے اندر بھی میراث نہیں چلتی۔

شفیع کے مرنے سے شفعہ کے بطلان کے متعلق اصول

ولان بالموت يزول ملكه عن داره ويثبت الملك للوارث بعد البيع وقيامه وقت البيع وبقاؤه للشفيع الى وقت القضاء شرط فلا يستوجب الشفعة بدونه

ترجمہ.....اور اسلئے کہ موت کی وجہ سے شفیع کی ملکیت اپنے گھر سے زائل ہو جاتی ہے اور وارث کیلئے ملکیت ثابت ہوتی ہے بیع کے بعد اور ملکیت قیام بیع کے وقت اور اس کی بقاء شفیع کیلئے قضاء کے وقت تک شرط ہے تو یہ شفعہ کو واجب نہیں کرے گی بغیر ملک کے۔

تشریح ... اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شفیع کے مرنے سے شفعہ کیوں باطل ہو جاتا ہے؟ تو اس کیلئے ایک اصول سمجھئے شفیع جس گھر کی وجہ سے شفعہ طلب کرے تو ضروری ہے کہ شفیع اس گھر کا مالک بیع کے وقت سے ہو اور یہ ملکیت کم از کم قضاء قاضی تک باقی رہنی چاہئے۔

تو چونکہ شفیع کے مرنے سے اس کی ملکیت زائل ہوگئی تو ملک کا بقاء نہیں پایا گیا۔ اسلئے شفعہ باطل ہوگیا اور رہے وارثین تو اگرچہ بوقت قضاء ان کی ملکیت موجود ہے مگر بوقت بیع ان کی ملکیت نہیں تھی اس وجہ سے وارثین کو شفعہ نہیں ملے گا۔

مشتری کے مرنے سے حق شفعہ باطل نہیں ہوتا

وان مات المشتری لم تبطل لان المستحق باق ولم یتغیر سبب حقه ولا یباع فی دین المشتری ووصیته ولو باعه القاضی او الوصی او اوصی المشتری فیها بوصیة فللشفیع ان یبطله ویاخذ الدار لتقدم حقه ولهذا ینقض تصرفه فی حیاته.

ترجمہ ... اور اگر مشتری مرگیا تو شفعہ باطل نہ ہوگا اسلئے کہ مستحق باقی ہے اور اس کے حق کا سبب متغیر نہیں ہوا اور (دار مشفوعہ) کو بیچا نہیں جا سکتا مشتری کے قرض میں اور اسکی وصیت میں اور اگر قاضی نے اس کو بیچ دیا ہو یا وصی نے یا مشتری نے اس میں کوئی وصیت کر دی ہو تو شفیع کیلئے حق ہے کہ اس کو باطل کر دے اور گھر کو لے لے شفیع کے حق کے مقدم ہونے کی وجہ سے اور اسی وجہ سے توڑ دیا جاتا ہے شفیع کا تصرف اس کی حیات میں۔

تشریح ..... اگر مشتری مرگیا ہو تو چونکہ مستحق شفیع موجود ہے اور شفیع کا سبب اتصال تابید و قرار موجود ہے جس میں کچھ تغیر نہیں ہوا۔ لہٰذا یہاں شفعہ باطل نہ ہوگا۔ مشتری مرگیا اور اس کے ذمہ قرض ہے تو مکان کو بیچ کر قرض کی ادائیگی نہ ہوگی بلکہ مکان شفیع کو ملے گا اور جو رقم شفیع سے ملے اس سے قرض کی ادائیگی ہوگی۔

مشتری نے وصیت کی تھی کہ میرے اتنے روپے مسجد میں لگا دینا اور روپے ہیں نہیں تو مکان فروخت کر کے وصیت پوری نہیں کی جائے گی بلکہ مکان شفیع کو ملے گا اور جو رقم شفیع سے ملے حکم فقیہ کے مطابق وصیت پوری کی جا سکتی ہے۔

قاضی نے مکان کو فروخت کر دیا یا وصی نے فروخت کر دیا یا مشتری نے وصیت کی ہو کہ میرا یہ گھر مسجد بنا دینا۔ ان تمام صورتوں میں شفیع ان تصرفات کو باطل کر کے مکان کو لے سکتا ہے کیونکہ شفیع کا حق مقدم ہے اور اگر مشتری خود زندہ ہوتا تو اس کے تصرفات توڑ دیئے جاتے ہیں۔

اسی طرح قاضی اور وصی کے تصرفات بھی توڑ دیئے جائیں گے۔ یہاں تک کہ اگر مشتری نے مکان کو خرید کر اس کی مسجد یا قبرستان بنا دیا یا وقف کر دیا اب شفیع کو بیع کا علم ہوا ہو۔ اب بھی مشتری کے یہ جملہ تصرفات توڑ دیئے جائیں گے اور یہ مکان شفیع کو ملے گا۔

اور رہا یہ مسئلہ کہ مسجد قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے یہ اس وقت ہے جبکہ وہ مسجد بن گئی ہو اور یہاں وہ گھر مسجد بنا ہی نہیں ہے۔

شفیع شفعہ کا فیصلہ ہونے سے پہلے اپنے گھر کو بیچ دے تو شفعہ کا حق ختم ہو جائے گا

قال واذا باع الشفيع ما يشفع به قبل ان يقضى له بالشفعة بطلت شفعته لزوال سبب الاستحقاق قبل التملك وهو الاتصال بملكه ولهذا يزول به وان لم يعلم بشراء المشفوعة كما اذا سلم صريحا او ابرأ عن الدين وهو لا يعلم به وهذا بخلاف ما اذا باع الشفيع داره بشرط الخيار له لانه يمنع الزوال فبقى الاتصال

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ شفیع نے وہ گھر فروخت کر دیا جس کی وجہ سے وہ شفیع بنا تھا اس کیلئے شفعہ کا فیصلہ کیے جانے سے پہلے تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا مالک بننے سے پہلے ہی استحقاق کا سبب زائل ہونے کی وجہ سے اور وہ شفیع کی ملکیت کے ساتھ اتصال ہے اور اسی وجہ سے زائل ہو جائے گا۔ حق شفعہ اس سے (شفیع کے اپنا گھر بیچنے کی وجہ سے) اگرچہ وہ نہ جانے دار مشفوعہ کی شراء کو جیسا کہ جبکہ شفیع نے صراحۃً دست برداری دے دی ہو یا اس نے قرض سے بری کر دیا ہو۔ حالانکہ وہ دین کو نہیں جانتا اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جبکہ شفیع نے اپنا گھر فروخت کیا ہو اپنے لئے خیار کی شرط کے ساتھ اسلئے کہ یہ (خیار بائع) زوال کو روکتا ہے تو اتصال باقی ہے۔

تشریح ابھی تک شفیع کیلئے قاضی نے شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ شفیع نے اپنا وہ گھر ہی فروخت کر دیا جس کی بنیاد پر اس کو حق شفعہ پہنچتا ہے تو اب اس کو شفعہ نہیں ملے گا۔ اسلئے کہ ابھی تک دار مشفوعہ میں شفیع کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی تھی اور جو استحقاق شفعہ کا سبب تھا وہ بھی زائل ہو گیا۔ لہذا شفعہ باطل ہو گیا کیونکہ سبب استحقاق وہ اتصال تابید و قرار تھا جو ختم ہو چکا ہے۔

ولهذا يزول به الخ شفیع کے پڑوس کا مکان فروخت ہو گیا مگر اس کو اس بیع و شراء کا علم نہ ہو سکا اور اس نے اپنا مکان فروخت کر دیا اب اس کا شفعہ باطل ہو گیا۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ دار مشفوعہ کی بیع ہوئی اور شفیع کو علم نہ ہو سکا اور اس نے بیع کا علم نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ سے دست برداری دے دی ہو تب بھی شفعہ باطل ہوتا ہے۔ ایسے ہی مثال سابق میں شفعہ باطل ہو جائے گا۔

او ابرأ الخ زید پر بکر کا قرض ہے اور بکر کو اس کا علم نہیں اور لاعلمی کی وجہ سے اس نے زید کو بری کر دیا تو بس زید قرض سے بری ہو گیا۔

وهذا بخلاف الخ شفیع نے اپنا مذکورہ گھر فروخت کر دیا مگر شفیع نے اپنے لئے خیار شرط لیا ہے تو شفیع کو شفعہ ملے گا اسلئے کہ بائع کے خیار کی وجہ سے مبیع بائع کی ملکیت سے نہیں نکلتی، تو سبب استحقاق یعنی اتصال برقرار ہے۔

وکیل المشتری اور وکیل البائع شفیع بن سکتا ہے یا نہیں

قال ووكيل البائع اذا باع وهو الشفيع فلا شفعة له ووكيل المشترى اذا ابتاع فله الشفعة

ترجمہ امام قدوریؒ نے فرمایا اور بائع کا وکیل جب بیچے اور وہی شفیع ہو تو اس کیلئے شفعہ نہیں ہے اور مشتری کا وکیل جب خریدے تو اس کیلئے شفعہ ہے۔

تشریح زید نے بکر کو وکیل بنایا کہ بکر اس کا مکان فروخت کر دے بکر نے کر دیا اتفاق سے شفیع بھی بکر ہے تو اب بکر کو شفعہ نہیں ملے گا اور اگر زید نے بکر کو کوئی مکان خریدنے کیلئے وکیل بنایا اور اس نے خریدا اور اتفاق سے شفیع بھی بکر ہی ہے تو اس صورت میں بکر کو حق شفعہ

ملے گا کیوں، یہ آگے اس کی دلیل آرہی ہے۔

شفعہ کا حق کس کو حاصل ہوتا ہے کس کو نہیں اس کے بارے میں قاعدہ کلیہ

والاصل ان من باع او بیع له لا شفعة له ومن اشترى او ابتيع له فله الشفعة لان الاول باخذ المشفوعة يسعى في نقض ما تم من جهته وهو البيع والمشتري لا ينقض شراه بالاخذ بالشفعة لانه مثل الشراء

ترجمہ...... اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس نے بیچا یا جس کیلئے بیچا گیا اسکے لئے شفعہ نہیں ہے اور جس نے خریدا یا جس کیلئے خریدا گیا اس کیلئے شفعہ ہے اسلئے کہ اول مشفوعہ کے لینے کی وجہ سے اس چیز کے توڑنے میں سعی کر رہا ہے جو اس کی جانب سے تام ہوئی ہے اور وہ بیع ہے اور مشتری شفعہ میں لینے کی وجہ سے اپنی شراء کو نہیں توڑ رہا ہے اسلئے کہ یہ (شفعہ میں لینا) شراء کے مثل ہے۔

تشریح...... یہاں اولاً یہ بات سمجھئے کہ بیع وشراء کی یہاں چار صورتیں مذکور ہیں۔

۱۔ بیع ۲۔ مالک کیلئے بیع

۳۔ شراء ۴۔ مالک کیلئے شراء

اول صورت کی تفصیل یہ ہے کہ بائع کا وکیل مؤکل کی طرف سے وکیل ہو کر فروخت کر دے۔

دوسری صورت ...... یہ ہے کہ مضارب اس گھر کو فروخت کر دے جس کو اس نے مال مضاربت سے خریدا تھا اور رب المال اس کا شفیع ہے تو رب المال کو شفعہ نہیں ملے گا۔

تیسری صورت ...... یہ ہے کہ مشتری نے کسی مکان خریدنے کیلئے وکیل بنایا ہو۔

چوتھی صورت ...... یہ ہے کہ مضارب نے مال مضارب سے کوئی مال خریدا ہو اور رب المال اس کا شفیع ہو تو رب المال کو شفعہ ملے گا۔

جب یہ چاروں صورتیں ذہن نشین ہوگئیں تو اب سمجھئے کہ صاحب ہدایہ فرمانا چاہتے ہیں کہ قانون کلی یہ ہے کہ پہلی دونوں صورتوں میں شفعہ نہیں ہے اور آخری دونوں صورتوں میں شفعہ ہے یعنی بیع والی دونوں صورتوں میں شفعہ نہیں ہے اور شراء والی دونوں صورتوں میں شفعہ ہے، کیوں؟

اسلئے کہ اگر بیع والی دونوں صورتوں میں شفعہ ملے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ جو بیع کر رہا ہے یا جس کی وجہ سے بیع ہو رہی ہے وہی اس کو توڑ رہا ہے کیونکہ بیع کا مآل ہے دینا اور شفعہ مآل ہے لینا، اور دینے اور لینے میں منافات ہے بیع اور شفعہ کے اندر منافات ہے۔

اور شراء کی دونوں صورتوں میں منافات نہیں ہے کیونکہ شراء کا مقصد بھی لینا ہے اور شفعہ کا مقصد بھی لینا ہے تو شراء اور شفعہ میں منافات نہیں۔ اسلئے یہ قانون کلی قرار پایا بالفاظ دیگر شفعہ میں لینا ایک قسم کی شراء ہے اور بیع وشراء میں منافات ہے تو بیع وشفعہ میں منافات ہوگی اور شراء اور شفعہ میں منافات نہ ہوگی۔

شفیع بائع کی جانب سے ضمان درک اٹھالے تو شفعہ کا حق ملے گا یا نہیں

وكذالك لو ضمن الدرك عن البائع وهو الشفيع فلا شفعة وكذالك اذا باع وشرط الخيار لغيره فامضى

المشروط له الخيار البيع وهو الشفيع فلا شفعة له لان البيع تم بامضائه بخلاف جانب المشروط له الخيار من جانب المشتری.

ترجمہ..... اور ایسے ہی اگر ضامن ہوگیا کوئی شخص بائع کی جانب سے تاوان وخسارہ کا اور وہی شفیع ہے تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جبکہ بائع نے بیچا اپنے غیر کیلئے اور خیار کی شرط کی ہو اور مشروط لہ الخیار نے بیع کو نافذ کر دیا اور وہی شفیع ہو تو اس کو شفعہ نہیں ملے گا اسلئے کہ بیع اس کے نافذ کرنے کی وجہ سے تام ہوئی ہے۔ بخلاف مشروط لہ الخیار کی جانب کے مشتری کی جانب سے۔

تشریح..... مشتری کوئی مکان خرید نا چاہتا ہے مگر اس کو اس میں کچھ تردد ہے کہ شاید اس میں کوئی استحقاق کا دعویٰ کر دے یا کوئی اور تاوان و خسارہ کی صورت سامنے آجائے۔ مگر زید نے بائع کی جانب سے ضمانت لی اور مشتری سے کہا کہ تو بے فکر ہو کر خرید لے اگر کوئی تاوان والی بات سامنے آئی تو میں اس کا ضامن ہوں کہ یہ مکان تمہارے حوالہ کر دوں۔

یا بالفرض مکان دینے سے عاجز ہو جاؤں تو اس کی قیمت تمہارے حوالہ کر دوں اور اتفاق سے یہی زید اس گھر کا شفیع بھی ہے تو اب زید کو شفعہ نہیں ملے گا اس لئے کہ اسی کی جانب سے بیع تام ہوئی تھی اور اس کی جانب سے اس کو توڑنا لازم آئے گا۔

ایک شخص نے اپنا مکان فروخت کیا مگر اس نے اپنے دوست زید کیلئے خیار کی شرط لگائی اور زید نے بیع کو نافذ کر دیا اتفاق سے یہی زید گھر کا شفیع بھی ہے تو اب زید کو شفعہ نہیں ملے گا اسی دلیل سابق کی وجہ سے۔

ہاں اگر مشتری نے کوئی مکان خریدا اور اس نے زید کیلئے خیار شرط لگائی اور زید نے شراء کو نافذ کر دیا اور اتفاق سے یہی زید گھر کا شفیع بھی ہے تو اس صورت میں زید کو شفعہ ملے گا کیونکہ یہ شراء والا مسئلہ ہے اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ شراء اور شفعہ میں کچھ منافات نہیں کیونکہ دونوں کا مآل لینا ہے۔

شفیع کو ہزار درہم کے بدلے بکنے کی خبر ملی اس نے شفعہ چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا غلہ وغیرہ یا کم بیسوں کے ساتھ بکی ہے تو شفیع کو شفعہ کا حق ہے

قال واذا بلغ الشفيع انها بيعت بالف درهم فسلم ثم علم انها بيعت باقل او بحنطة او شعير قيمتها الف او اكثر فتسليمه باطل وله الشفعة لانه انما سلم لا ستكثار الثمن فی الاول ولتعذر الجنس الذی بلغه وتيسر ما بيع به فی الثانی اذا الجنس مختلف وكذا كل مكيل او موزون اوعددی متقارب

ترجمہ..... امام قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ شفیع کو یہ خبر پہنچی کہ مکان ایک ہزار درہم میں بیچا گیا ہے تو اس نے دست برداری دے دی۔ پھر اس کو معلوم ہوا کہ مکان کم میں بیچا گیا ہے یا گیہوں کے بدلے یا جو کے بدلے بیچا گیا ہے جس کی قیمت ہزار یا اس سے زیادہ ہے تو اس کی دست برداری باطل ہے اور اس کیلئے شفعہ ہے اس لئے کہ اس نے پہلی صورت میں ثمن کو زیادہ سمجھنے کی وجہ سے دست برداری دی ہے اور دوسری صورت میں جنس کے متعذر ہونے کی وجہ سے جس کی اس کو خبر پہنچی تھی اور اسکے آسان ہونے کی وجہ سے جس کے ذریعہ بیع ہوئی ہے اسلئے کہ جنس مختلف ہے اور ایسے ہی ہر مکیلی یا موزونی یا عددی متقارب۔

تشریح...... شفیع کو کسی نے خبر دی کہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے حالانکہ معاملہ ایسا نہیں بلکہ حقیقت میں بیع ہوئی پانچ سو درہم میں اور پہلی خبر سن کر شفیع نے ثمن کو زیادہ سمجھتے ہوئے شفعہ سے دست برداری دے دی تو اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا۔

اور اگر اس کو خبر دی گئی کہ مکان ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے حالانکہ وہ گیہوں یا جو یا کسی بھی مکیلی اور موزونی یا عددی متقارب کے بدلے میں فروخت ہوا ہے ہاں اس مکیلی یا موزونی یا عددی متقارب کی قیمت ہزار درہم ہیں اور شفیع نے پہلی خبر سن کر شفعہ سے دست برداری دے دی تھی اب معلوم ہوا کہ معاملہ یوں ہے تو بھی اس کی تسلیم باطل ہے اور اس کا حق شفعہ برقرار ہے۔

کیونکہ دوسری صورت میں دست برداری کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ہزار درہم مہیا کرنا مشکل اور گیہوں اور جو وغیرہ دینا اس کیلئے آسان ہو۔ خصوصاً کاشتکاروں کیلئے روپے دینا قدرے بھاری اور غلہ دینا آسان ہوتا ہے اور چونکہ عددی متقارب مکیلی اور موزونی کے درجہ میں ہے لہٰذا اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

مذکورہ مسئلہ کی مزید وضاحت

بخلاف ما اذا علم انها بيعت بعرض قيمته الف او اكثر لان الواجب فيه القيمة وهي دراهم اودنا نير وان بان انها بيعت بدنانير قيمتها الف فلا شفعة له وكذا اذا كانت اكثر وقال زفرله الشفعة لاختلاف الجنس ولنا ان الجنس متحد في حق الثمنية.

ترجمہ...... بخلاف اس صورت کے جبکہ شفیع کو (ثانیاً) معلوم ہوا کہ گھر فروخت ہوا ہے ایسے سامان کے بدلہ جس کی قیمت ہزار یا زیادہ ہے اسلئے کہ سامان میں قیمت واجب ہے اور قیمت یہی دراہم اور دنانیر ہیں اور اگر یہ بات ظاہر ہوئی کہ مکان دنانیر کے بدلے بیچا گیا ہے جس کی قیمت ہزار ہے تو شفیع کیلئے شفعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جبکہ قیمت زیادہ ہو اور فرمایا زفرؒ نے کہ اس کیلئے شفعہ ہے جنس کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمنیت کے حق میں جنس متحد ہے۔

تشریح...... شفیع کو اولاً معلوم ہوا کہ مکان ہزار میں فروخت ہوا ہے اور اس نے شفعہ سے دست برداری دے دی اب معلوم ہوا کہ وہ تو مکیلی اور موزونی کے علاوہ کسی اور سامان کے بدلہ فروخت ہوا ہے کہ اس سامان کی قیمت ہزار درہم یا زیادہ ہیں تو اب اس کی تسلیم درست ہے اور اب اس کو شفعہ نہیں ملے گا کیونکہ ہزار درہم اور وہ سامان جس کی قیمت ہزار درہم ہوں دونوں کا مآل ایک ہے کیونکہ سامان کی صورت میں بھی یہاں قیمت ہی واجب ہوگی اور قیمت وہی ہے جو اس کو پہلے معلوم ہو چکی ہے یعنی ہزار درہم اور اگر شفیع کو اولاً معلوم ہوا کہ مکان ہزار درہم میں فروخت کیا گیا ہے تو اس نے شفعہ سے دست برداری دے دی۔ پھر ثانیاً معلوم ہوا کہ مکان دنانیر کے بدلہ فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ہزار درہم یا زیادہ ہیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ ثمنیت کے حق میں جنس متحد ہے اسی وجہ سے تو زکوٰۃ میں ایک کو دوسرے کی طرف ملالیا جاتا ہے۔

اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان تفاضل اور کمی بیشی جائز ہے جو اختلاف جنس کی دلیل ہے اور مختلف الجنس کا حکم ماقبل میں آچکا ہے کہ اس سے شفعہ ساقط نہیں ہوتا مجمع الانہر ص ۴۶۶ ج ۲ پر اس مسئلہ کو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔

شفیع کو کہا کہ فلاں شخص مشتری ہے اس نے شفعہ چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا کہ مشتری کوئی اور ہے تو شفعہ کا حق ملے گا

قال واذا قيل له ان المشترى فلان فسلم الشفعة ثم علم ان غيره فله الشفعة لتفاوت الجوار ولو علم ان المشترى هو مع غيره فله ان ياخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجد فى حقه ولو بلغه شراء النصف فسلم ثم ظهر شراء الجميع فله الشفعة لان التسليم لضرر الشركة ولا شركة وفى عكسه لا شفعة فى ظاهر الرواية لان التسليم فى الكل تسليم فى ا بعاضه.

ترجمہ امام قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ کہا گیا شفیع سے کہ مشتری فلاں ہے تو اس نے شفعہ سے دست برداری دے دی پھر معلوم ہوا کہ مشتری اس کا غیر ہے تو اس کیلئے شفعہ ہے جوار کے متفاوت ہونے کی وجہ سے اور اگر یہ بات معلوم ہوئی کہ مشتری وہی ہے اپنے غیر کے ساتھ تو شفیع کیلئے حق ہے کہ اسکے غیر کے حصہ کو لے لے اسلئے کہ اس کے حق میں دست برداری نہیں پائی گئی۔ اور اگر شفیع کو خبر پہنچی ہو نصف حصہ کے شراء کی تو اس نے دست برداری دے دی پھر پورے گھر کا شراء ظاہر ہوا تو اس کے لئے شفعہ ہے اس لئے کہ تسلیم شرکت کے ضرر کی وجہ تھی اور شرکت ہے نہیں اور اس کے عکس میں شفعہ نہیں ہے۔ ظاہر الروایہ کے مطابق اسلئے کہ کل میں دست برداری اس کے حصوں میں بھی دست برداری ہے۔

تشریح ..... اگر شفیع کو اولاً معلوم ہوا کہ مشتری فلاں ہے جو اچھا آدمی ہے تو اس نے اپنا حق شفعہ چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا کہ اس کو تو فلاں بدمعاش نے خریدا ہے جو ہمیشہ مجھے پریشان کرتا رہے گا تو شفیع کو شفعہ ملے گا کیونکہ پڑوسی پڑوسی میں فرق ہوتا ہے جیسا کہ مشاہد ہے۔

اور اگر اولاً معلوم ہوا کہ مشتری فلاں نیک ہے اور بعد میں پتہ چلا کہ فلاں بھی ہے اور اسکے ساتھ ایک اور ہے اور دونوں نے مل کر مکان خریدا ہے تو اب یہ حکم ہے کہ جس کے حق میں شفیع دست برداری دے چکا ہے اس کے علاوہ کے حصہ کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے حق میں دست برداری نہیں تھی۔ اگر شفیع کو معلوم ہوا کہ فلاں نے اپنا آدھا گھر فروخت کر دیا، تو شفیع نے شفعہ سے دست برداری دے دی اس نقصان کے پیش نظر کہ بائع کے ساتھ شرکت کا ضرر سامنے آئے گا پھر اس کو دوبارہ معلوم ہوا کہ وہ خبر غلط تھی بلکہ بائع نے اپنا پورا مکان فروخت کیا ہے تو اس کا حق شفعہ برقرار ہے۔ کیونکہ یہاں شرکت کی بات نہیں اور اس کی تسلیم فقط ضرر شرکت سے بچنے کیلئے تھی۔

اور اگر مسئلہ برعکس ہو یعنی خبر ملی کہ فلاں نے اپنا پورا گھر فروخت کر دیا اور اس نے دست برداری دے دی پھر معلوم ہوا کہ بعض حصہ فروخت ہوا ہے تو اس کیلئے شفعہ نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے اسلئے کہ جب اس نے کل میں دست برداری ظاہر کر دی تو اس کے ابعاض وحصوں کے اندر بھی دست برداری ہوگی۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس صورت میں شفعہ ملے گا۔

فصل

ترجمہ ...... یہ فصل ہے اسقاط شفعہ کے حیلوں کے بیان میں

بائع ایک گز کی بقدر جگہ جو شفیع سے ملی ہوئی ہے نہ بیچے تو شفیع کو شفعہ کا حق نہیں

قال و اذا باع دارا الا مقدار ذراع منها فی طول الحد الذی یلی الشفیع فلا شفعة له لانقطاع الجوار وهذه حیلة و کذا اذا وهب منه هذا المقدار و سلّمه الیه لما بینا

ترجمہ۔ امام قدوریؒ نے کہا اور جبکہ بیچ دیا گھر کو مگر اس میں سے ایک ذراع کی مقدار کو اس پٹی کے طول میں جو شفیع سے ملی ہوئی ہے تو اس کیلئے شفعہ نہ ہوگا جوار کے منقطع ہو جانے کی وجہ سے اور یہ ایک حیلہ ہے (اسقاط شفعہ کا) اور ایسے ہی جبکہ اس مقدار کو مشتری ہبہ کر چکا ہو اور اس مقدار کو مشتری کے سپرد کر دیا ہو اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... بسا اوقات شفیع اتنا بد معاش اور فاسق ہوتا ہے کہ جس کا لوگوں کو تکلیف پہنچانا امر معروف ہے تو اگر یہاں اس سے خلاصی کی کوئی صورت نہ ہوگی تو اسے ضرر کثیر پہنچنے کا یقین ہے تو اس فصل کے اندر کچھ ایسے حیلے اور تدابیر مذکور ہیں جن سے شفیع کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

مثلاً بائع اور مشتری جس گھر کو بیچنا چاہتے ہیں اس کے جوار میں بہت شریر آدمی آباد ہے اگر اس نے شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو تمام پڑوسیوں کو تکلیف پہنچائے گا تو بائع کو چاہئے کہ اپنا سارا گھر مشتری کو فروخت کر دے۔ مگر جس جانب سے وہ مکان شفیع کے مکان سے ملا ہوا ہے ادھر سے پوری پٹی ایک ہاتھ کے بقدر چھوڑ دے یعنی اس کو فروخت نہ کرے تو اب وہ جار گھر کے اندر شفعہ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ جتنا حصہ فروخت ہوا ہے اس حصہ کا اس کی ملکیت سے اتصال نہیں ہے۔

اور جب بائع باقی کو مشتری کے ہاتھ فروخت کرے گا تب بھی شفیع کو شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ شفیع محض جار ہے اور مشتری شریک ہے اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ شریک جار پر مقدم ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ مقدار مالک دمشتری کو ہبہ کر کے مشتری کے قبضہ میں دے دے تو ہبہ کے اندر شفعہ نہیں ملتا اور اتصال بھی نہیں ہے پھر باقی کو مشتری کے ہاتھ فروخت کر دے تو شفیع کو شفعہ نہیں ملے گا کیونکہ شریک جار پر مقدم ہے۔

مشتری نے گھر کا ایک حصہ خرید اثمن کے بدلے پھر گھر کا دوسرا حصہ بھی خرید لیا تو شفیع کو پہلے حصہ میں تو صرف حق شفعہ حاصل ہوگا

قال و اذا ابتاع منها سهما بثمن ثم ابتاع بقیتها فالشفعة للجار فی السهم الاول دون الثانی لان الشفیع جار فیهما الا ان المشتری فی الثانی شریک فیتقدم علیه فان أراد الحیلة ابتاع السهم بالثمن الادرهما مثلاً و الباقی بالباقی .

ترجمہ امام قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ خریدا گھر کا ایک حصہ ثمن کے بدلہ میں پھر خرید لیا گھر کے باقی حصہ کو تو پڑوسی کیلئے پہلے حصہ کے اندر شفعہ ہے دوسرے میں نہیں اس لئے کہ شفیع تو ان دونوں میں جار ہے مگر مشتری دوسرے میں شریک ہے تو مشتری جار پر مقدم ہوگا پس اگر ارادہ کرے حیلہ کا تو ایک حصہ کو پورے ثمن کے بدلے خریدے علاوہ ایک درہم کے اور باقی کو باقی کے بدلہ میں۔

تشریح..... مشتری نے گھر کا ایک حصہ خرید لیا پھر دوسری مرتبہ میں باقی گھر کو خرید لیا تو اب شفیع فقط پہلے حصہ میں شفعہ کا دعویٰ کر سکتا ہے کیونکہ شفیع تو ان دونوں کا پڑوسی ہے مگر مشتری دوسرے حصہ میں شریک ہے اور شریک جار پر مقدم ہوا کرتا ہے۔

پھر اسقاط شفعہ کا بہترین حیلہ بیان فرمایا مثلاً گھر کی قیمت بیس ہزار روپے تو مشتری گھر کے ایک حصہ کو ۱۹ ہزار نو سو ننانوے روپے میں خرید لے اور باقی کو ایک روپے میں تو باقی کو خریدنے کی صورت میں تو شفیع کو شفعہ ملے گا نہیں کیونکہ مشتری جو شریک ہے وہ اس سے مقدم ہے اور پہلے حصہ میں شفیع شفعہ کو طلب کرنے کی جرأت نہیں کرے گا۔ ورنہ مثلاً پانچ سو روپے کی مالیت کے انیس سو ننانوے روپے دینے پڑیں گے تو شفیع کے شر سے چھٹکارا مل جائے گا۔

گھر کو ثمن کے بدلے خریدا پھر اس کے عوض کپڑے دے دیئے تو شفعہ ثمن کے بدلے ہی ہوگا

وان ابتاعها بثمن ثم دفع اليه ثوبا عوضا عنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار قال رضی الله عنه وهذه حيلة اخرى تعم الجوار والشركة فيباع باضعاف قيمته ويعطى بها ثوب بقدر قيمته

ترجمہ..... اور اگر گھر کو خریدا ثمن کے بدلہ پھر بائع کو ثمن کے بدلہ کپڑا دے دیا تو شفعہ ثمن کے بدلہ ہوگا نہ کہ کپڑے کے اسلئے کہ یہ (کپڑا دینا) دوسرا عقد ہے اور ثمن ہی گھر کا عوض ہے۔ حضرت مصنف رضی اللہ عنہ نے فرمایا اور یہ دوسرا حیلہ ہے جو جوار اور شرکت دونوں کو عام ہے۔ پس گھر کو بیچ دیا جائے اس کی قیمت کے کئی گنے کے بدلہ اور مبیع کی قیمت کے بقدر کپڑا دے دیا جائے۔

تشریح..... مثلاً گھر کی قیمت تین ہزار درہم ہیں اور گھر کو بیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا اور پھر بیس ہزار کے بدلہ کچھ کپڑے لے لیئے گئے جن کی قیمت تین ہزار ہے تو اس سے شفعہ ساقط ہو سکتا ہے کیونکہ اگر شفیع شفعہ میں گھر کو لینا چاہتا ہے تو ۲۰ ہزار دراہم دے کر لے سکتا ہے کپڑے کے بدلے میں نہیں۔

اسلئے کہ کپڑوں کے لین دین کا مسئلہ یہ بائع اور مشتری کے درمیان الگ عقد ہے اصل عقد سے اس کا کوئی تعلق نہیں تو گھر کا ثمن ۲۰ ہزار دراہم ہیں نہ کہ تین ہزار یا کپڑے تو اتنا مہنگا خریدنے کی جرأت نہ کرے گا اور یہ حیلہ جار اور شریک دونوں میں چلے گا اور پہلا حیلہ فقط جار کیلئے ہوگا۔

مذکورہ دار مشفوعہ کا کوئی مستحق نکل آئے تو کیا حکم ہے؟

الا انه لو استحقت المشفوعة يبقى كل الثمن على المشترى الثوب لقيام البيع الثانى فيتضرر به والأوجه ان يباع بالدراهم الثمن دينار حتى اذا استحق المشفوع يبطل الصرف فيجب رد الدينار لاغير

ترجمہ..... مگر بات یہ ہے کہ اگر دار مشفوع مستحق ثابت ہوا تو کپڑے کے مشتری (بائع) کے اوپر پورا ثمن باقی رہے گا بیع ثانی کے برقرار رہنے کی وجہ سے تو بائع کو اس سے ضرر لاحق ہوگا اور اوجہ بات یہ ہے کہ ان دراہم کے بدلہ جو ثمن ہیں ایک دینار کو فروخت کر دیا جائے یہاں تک کہ جب مکان مشفوع مستحق ثابت ہو تو بیع صرف باطل ہو جائے گی تو صرف ایک دینار کو واپس کرنا واجب ہوگا نہ کہ غیر کو۔

تشریح..... صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ کپڑے والا حیلہ تو بہت عمدہ ہے مگر اس میں ایک خرابی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس گھر پر کسی نے استحقاق کا دعویٰ کر دیا اور وہ گھر قاضی نے مستحق کو دے دیا تو مشتری کے قبضہ میں جو گھر تھا وہ گیا تو مشتری بائع سے اپنا ثمن واپس لے گا۔

اب سوال پیدا ہوا کہ اصل ثمن واپس لے گا (بیس ہزار) یا کپڑا واپس لے گا۔ تو کہا گھر کا ثمن واپس لے گا اور ثمن بیس ہزار ہے اور رہا کپڑے کا مسئلہ تو یہ تو دوسرا عقد تھا جو ختم نہیں ہوا بلکہ ختم عقد اول ہوا ہے جس میں ثمن ۲۰ ہزار مقرر تھا۔ تو یہ پورا ثمن بائع کو دینا پڑے گا اور یہ بائع کے حق میں بہت بڑا خسارہ ہے کہ لیا تھا کپڑا اور دینے پڑے بیس ہزار، تو یہ حیلہ تو اچھا تھا مگر اس میں بائع کے اس خسارہ کا اندیشہ ہے۔

اسلئے عمدہ صورت یہ ہے کہ گھر کو بیس ہزار درہم میں فروخت کرے اور درہم و دینار میں اختلاف جنس کی وجہ سے تفاضل اور کمی بیشی جائز ہے تو پھر ہزار درہم کے بدلے ایک دینار بیچ دیا جائے اور یہ بیع صرف ہوگی۔ اب سنئے اگر شفیع لینا چاہے تو بیس ہزار کے بدلہ میں لے گا اور اگر اتفاق سے گھر کسی اور کا مستحق ثابت ہوا تو بائع کو فقط ایک ہی دینار واپس کرنا پڑے گا۔

کیونکہ استحقاق نے یہ بتا دیا کہ مشتری کے ذمہ ثمن نہیں ہے کما ظاہرٌ۔ تو بائع پر ثمن کا رد بھی واجب نہیں ہوا۔ اب رہا مسئلہ بیع صرف تو بیع صرف ہوئی ہے بیس ہزار اور ایک دینار میں وہ بیس ہزار جو مشتری کے ذمہ تھے، گویا کہ بائع مشتری کو دے رہا ہے اور مشتری بائع کو ایک دینار دے رہا ہے۔

مگر بیع صرف کے اندر عاقدین کی جدائیگی سے پہلے ثمن پر قبضہ شرط ہے اور یہاں قبضہ ہوا نہیں بلکہ بیس ہزار تو ابھی تک مشتری کے ذمہ میں تھے جو ادا نہیں کئے گئے تھے تو بہر حال بیع صرف باطل ہوگئی۔

اور پہلی صورت میں کپڑے کی بیع برقرار تھی اور جب بیع صرف باطل ہوگئی تو اب بائع کو صرف وہ مقدار واپس کرنی پڑے گی جو اس کو ملی ہے اور وہ ایک دینار ہے، اس سے سانپ بھی مر گیا اور لاٹھی بھی نہیں ٹوٹی یعنی شفیع کے ضرر سے بھی حفاظت ہوگئی اور بائع کا ضرر بھی دور ہو گیا۔

تنبیہ..... شراح نے اس مقام پر قاضی خان کا ایک جزئیہ نقل کر کے اسکی شرح کی ہے مگر وہ جزئیہ مصنفؒ کی عبارت سے جوڑ نہیں کھاتا۔ فتح القدیر ص ۴۴۹ ج ۷ پر اس جزئیہ کو نقل کر کے اسی عدم مطابقت کو واضح کیا ہے اور مسئلہ کی تقریر اختصاراً وہ نقل کی ہے جو ہم نے تحریر کی ہے۔

شفعہ گرانے کیلئے حیلہ کرنے کا حکم......اقوال فقہاء

قال ولا تكره الحيلة في اسقاط الشفعة عند ابي يوسف وتكره عند محمد لان الشفعة انما وجبت لدفع الضرر ولو ابحنا الحيلة مادفعناه ولا بي يوسف انه منع عن اثبات الحق فلا يعد ضررا وعلى هذا الخلاف الحيلة في اسقاط الزكوٰة .

ترجمہ ...... قدوریؒ نے فرمایا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسقاط شفعہ میں حیلہ مکروہ نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے اسلئے شفعہ ثابت ہوتا ہے ضرر کو دور کرنے کیلئے اور اگر ہم حیلہ کو جائز کر دیں تو ہم ضرر کو دور نہیں کر سکیں گے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تو اثبات روکنا ہے حق سے تو اس کو ضرر شمار نہیں کیا جائے گا اور اسی اختلاف پر اسقاطِ زکوٰۃ کا حیلہ ہے۔

تشریح ...... حیلہ کو اختیار کرنا کیسا ہے اس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔ امام محمدؒ نے اس کو مکروہ کہا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے بلا کراہت جائز کہا ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شفعہ کا ثبوت اسلئے ہوا کہ شفیع کا ضرر دور ہو اگر ہم حیلے اختیار کر کے اس حق کو ساقط کریں گے تو گویا ہم نے لوگوں کا ضرر دور نہیں کیا اس وجہ سے یہ فعل مکروہ ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر شفیع کا حق ثابت ہو جاتا اور پھر اس کو دور کیا جاتا جب ہی تو شفیع کا ضرر شمار کیا جاتا اور یہاں ابھی تک شفیع کا حق ہی ثابت نہ ہوا تھا کہ اس کے ثابت ہونے کے امکان کو ختم کر دیا تو یہ ضرر اور ظلم کیسے ہوگا۔

زکوٰۃ کے اسقاط میں حیلہ اختیار کرنے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

مجمع الانہر ص ۴۶۷ ج ۲ پر ہے کہ ثبوت شفعہ سے پہلے حیلہ کرنے میں ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے اور ثبوت کے بعد بالاجماع مکروہ ہے پھر کہا ہے کہ میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ شفعہ کے اندر حیلہ مکروہ نہیں ہے اور زکوٰۃ کے اندر مکروہ ہے۔

سوال ...... کیا حیلہ ساقط کرنے کا بھی کوئی حیلہ ہے

جواب ...... سکب الانہر ص ۴۱۶ ج ۲ پر ہے:

ولا حيلة لاسقاط الحيلة و قد طلبناها كثيراً فلم نجدها

مســـائــل متــفــرقــة

یہ مسائل متفرقہ ہیں جو کسی ایک عنوان کے تحت میں نہیں ہوتے بلکہ اس بحث کے انڑنیشنل مسائل ہوتے ہیں۔ مصنفین کی عادت ہے کہ ایسے مسائل کتاب کے آخر میں بیان کرتے ہیں۔

پانچ آدمیوں نے مکان خرید لیا یا ایک آدمی نے پانچ آدمیوں سے خرید لیا تو شفیع کو شفعہ کیسے ملے گا؟

قال واذا اشترى خمسة نفر دارا من رجل فللشفيع ان يأخذ نصيب احدهم وان اشتراها رجل من خمسة اخذها كلها اوتركها والفرق ان في الوجه الثاني باخذ البعض تتفرق الصفقة على المشترى فيتضرر به زيادة الضرر وفي الوجه الاول يقوم الشفيع مقام احدهم فلا تتفرق صفقة

ترجمہ ...... (امام محمدؒ نے جامع صغیر میں) فرمایا اور جب پانچ آدمیوں نے کسی شخص کا ایک گھر خریدا تو شفیع کو حق ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے حصہ کو لے لے اور اگر گھر کو پانچ آدمیوں سے کسی ایک شخص نے خریدا تو شفیع یا تو سارے کو لے یا سارے کو چھوڑے اور فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں بعض کو لینے کی وجہ سے مشتری پر صفقہ متفرق ہو جائے گا جس سے وہ زیادہ ضرر اٹھائے گا اور پہلی صورت میں شفیع ان میں سے ایک کے قائم مقام ہوگا تو صفقہ متفرق نہ ہوگا۔

تشریح ...... ہدایہ جلد ثالث میں بارہا آپ نے تفرق صفقہ کی صورتیں پڑھی ہیں جس کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اگر ایک شخص نے پانچ آدمیوں سے ایک گھر خریدا اور شفیع چاہتا ہے کہ میں بکر والے حصہ کو شفعہ میں لے لوں اور باقی حصوں کو چھوڑ دوں تو اس میں مشتری کا ضرر ہے۔

کیونکہ اس کو اتنی جگہ کی ضروری تھی جو اس نے خریدی اگر اس میں سے ایک حصہ شفیع کو مل جائے تو مشتری کو اسی کے بقدر کہیں اور جگہ تلاش کر کے خریدنی پڑے گی تا کہ اس کی ضرورت دور ہو تو مشتری کے اوپر تفرق صفقہ لازم آتا ہے جو ممنوع ہے۔ لہٰذا شفیع کو کہا جائے گا کہ یا تو سارا لو ورنہ سارا چھوڑ دو۔

اور اگر بائع دار ایک شخص ہے اور خریدنے والے مثلاً پانچ افراد ہیں تو شفیع کو بھی یہ حق ہے کہ پورا مکان شفعہ میں لے لے اور یہ بھی حق ہے کہ ان پانچوں میں سے کسی ایک کا لے کر اس کا قائم مقام ہو جائے کیونکہ یہاں تفرق صفقہ لازم نہیں آتا بلکہ بات جوں کی توں ہے اور مشترین پہلے سے متفرق ہیں اور ان میں سے ایک کے قائم مقام شفیع ہوا ہے۔

مشتری قبضہ کر چکا ہو یا نہ کر چکا ہو دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہے

ولا فرق في هذا بين ما اذا كان قبل القبض او بعده هو الصحيح الا ان قبل القبض لا يمكنه اخذ نصيب احدهم اذا نقد ما عليه ما لم ينقد الآخر حصته كيلا يؤدى الى تفريق اليد على البائع بمنزلة احد المشتريين بخلاف ما بعد القبض لانه سقطت يد البائع وسواء سمى لكل بعض ثمنا او كان الثمن جملة لان العبرة في هذا التفرق الصفقة لا للثمن وههنا تفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى

ترجمہ ..... اور کوئی فرق نہیں ہے اس میں اسکے درمیان جبکہ قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد یہی صحیح ہے مگر قبضہ سے پہلے ان کو ان میں سے ایک کے حصہ کو لینا ممکن نہیں جبکہ وہ ثمن ادا کر دے جو اس کے ذمہ ہے جب تک کہ دوسرا اپنے حصہ کو ادا نہ کر دے۔ تاکہ یہ بائع کے اوپر قبضہ کی تفریق کی جانب موصل نہ ہو دو مشتریوں میں سے ایک کے درجہ میں بخلاف قبضہ کے بعد کے۔ اس لئے کہ بائع کا قبضہ ساقط ہو چکا ہے اور خواہ بائع ہر حصہ کیلئے ثمن متعین کر دے۔ یا ثمن مجموعی ہو اس لئے کہ اس میں تفرق صفقہ کا اعتبار ہے نہ کہ تفرق ثمن کا اور یہاں کچھ تفریعات ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہیٰ میں ذکر کیا ہے۔

تشریح ..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا یہی حکم ہے۔ خواہ مشتری قبضہ کر چکا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو۔ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ اگر مشتری متعدد ہوں اور ابھی تک مشتریوں کا مبیع پر قبضہ نہیں ہوا تھا کہ شفیع نے ان میں سے ایک کا حصہ شفعہ میں لے لیا اور بائع کو اس حصہ کا ثمن ادا کر دیا۔ تو جب تک دوسرے شرکاء ثمن ادا نہیں کریں گے تب تک بائع کو حق ہے کہ وہ شفیع کو اس کا حصہ اسکے حوالہ نہ کرے تاکہ قبضہ کی تفریق کے بارے بائع کی حفاظت ہو سکے۔

جیسا کہ اگر دو مشتری ہوں وہاں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مشتری کا قبضہ ہو چکا ہے تو پھر شفیع ثمن ادا کر کے اپنے حصہ کو قبضہ میں لا سکتا ہے۔ بائع نے ہر حصہ کا ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا پورے گھر کا ثمن اکٹھا بیان کیا ہو دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے۔

سوال ..... اگر ثمن مجموعی ہو تو اس کا تفرقہ لازم آئے گا اور آپنے فرمایا کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے؟

جواب ..... اتحاد صفقہ کا یہاں اعتبار ہے اتحاد ثمن کا نہیں تو تفرق صفقہ مضر ہے نہ کہ تفرق ثمن۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہم نے کفایۃ المنتہیٰ میں اس مقام پر بہت تفریعات بیان کی ہیں۔

کسی کا غیر منقسم مکان خرید نے کے بعد بائع نے اسے تقسیم کر کے ایک حصہ مشتری کیلئے متعین کر دیا تو شفیع کس حصہ کا مستحق ہوگا

قال ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع اخذ الشفيع النصف الذى صار للمشترى او يدع لان القسمة من تمام القبض لما فيها من تكميل الانتفاع ولهذا يتم القبض بالقسمة فى الهبة والشفيع لاينقض القبض وان كان له نفع فيه بعود العهدة على البائع فكذا لا ينقض ما هو من تمامه

ترجمہ ..... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور جس نے خریدا غیر تقسیم شدہ گھر کا نصف پھر اس سے بائع نے بٹوارا کیا تو شفیع اسی نصف کو لے سکتا ہے جو مشتری کے لئے ہوا ہے یا چھوڑ دے اسلئے کہ تحت قبضہ کی تمامیت ہے اسلئے کہ بٹوارہ میں انتفاع کی تکمیل ہے اور اسی وجہ سے ہبہ کے اندر بٹوارہ کی وجہ سے قبضہ تام ہوتا ہے اور شفیع قبضہ کو نہیں توڑ سکتا ہے۔ اگر چہ اس میں شفیع کا فائدہ ہے عہدۂ بیع کے لوٹ جانے کیوجہ سے بائع کے اوپر تو ایسے ہی اس چیز کو توڑ سکے گا جو قبضہ کی تمامیت ہے۔

تشریح ..... زید کا ایک گھر ہے اس نے اس کا آدھا حصہ بکر کو فروخت کر دیا اور جو نصف فروخت کیا ہے وہ غیر مقسوم ہے پھر مشتری (بکر)

اور بائع (زید) نے بٹوارہ کرلیا تو شفیع کو حق ہے کہ جو حصہ جدھر بھی مشتری کے حصہ میں آیا ہے اس کو شفعہ میں لے لے یا شفعہ چھوڑ دے۔

اگر شفیع یہ چاہے کہ اس بٹوارہ کو توڑ دوں اور میں خود بائع سے بٹوارہ کروں تو شفیع کو یہ حق نہ ہوگا۔ اگر چہ اس میں شفیع کا فائدہ ہے کیونکہ پہلے عہدۂ بیع مشتری کی جانب تھا اور اب وہ بائع کی جانب محول ہو جائے گا اور اس کا احتمال پیدا ہو جائے گا کہ شفیع کو وہ حصہ مل جائے جو اس کے گھر سے ملحق ہے۔

مگر کیا جائے شفیع اس بٹوارہ کو توڑ نہیں سکتا اس لئے کہ بٹوارہ قبضہ کا متمم ہے کیونکہ بٹوارہ کے بغیر منفعت کی تکمیل نہیں ہوسکتی، تو جیسے شفیع کو نقض قبضہ کا حق نہیں ایسے ہی نقض قسمت کا بھی حق نہ ہوگا۔ اور اگر چاہے صرف وہ حصہ لے سکتا ہے جو مشتری کے بانٹ میں آگیا ہے۔

بٹوارہ متمم قبضہ ہے اس کو مزید واضح کرنے کیلئے فرمایا و لهـذا ... الـخ اگر کسی نے اپنا غیر مقسوم گھر کسی کو ہبہ کردیا اور موہوب لہ کو قبضہ کرادیا تو ابھی قبضہ نہیں ہوا جب تک کہ بٹوارہ نہ ہو جائے۔ تو جیسے ہبہ کے اندر بٹوارہ سے قبضہ تام ہوتا ہے ایسے ہی بیع کے اندر بھی بٹوارہ متمم قبضہ شمار کیا جائے گا

دو شریکوں میں سے ایک شریک نے اپنا حصہ تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا اور جس نے فروخت نہیں کیا اس نے مکان کی تقسیم کرلی تو شفیع اس تقسیم کو ختم کرسکتا ہے یا نہیں

بخلاف ما اذا باع احد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشترى الذى لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه لان العقد ما وقع مع الذى قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذى هو حكم العقد بل هو تصرف بحكم الملك فينقضه الشفيع كما ينقض بيعه وهبته

ترجمہ بخلاف اس صورت کے جبکہ دو شریکوں میں سے ایک نے مشترک گھر میں سے اپنا حصہ فروخت کیا ہو اور مشتری نے بٹوارہ کیا اس شخص سے جس نے (اپنا حصہ) فروخت نہیں کیا تو شفیع کیلئے اس تقسیم کو توڑنے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری نے جس کے ساتھ بٹوارہ کیا ہے اس کے ساتھ عقد واقع نہیں ہوا تو یہاں بٹوارہ قبضہ کی تمامیت نہیں ہے وہ قبضہ جو کہ عقد کا حکم ہے بلکہ یہ (مشتری کا) تصرف ہے ملک کے حکم سے تو اس تصرف کو شفیع توڑ سکتا ہے جیسا کہ مشتری کی بیع اور ہبہ کو توڑ سکتا ہے۔

تشریح پہلی صورت میں مشتری نے بائع سے بٹوارہ کیا تھا جس کے توڑنے کا شفیع کو حق نہیں دیا گیا۔

اور اگر کسی مکان کے دو مالک ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنا حصہ مشترک کو فروخت کردیا اب اس مشتری نے دوسرے شریک سے جس نے اپنا حصہ نہیں فروخت کیا بٹوارہ کیا تو اس بٹوارہ کو شفیع توڑ سکتا ہے۔

اسلئے کہ پہلی صورت میں قسمت متمم قبضہ ہے چونکہ بٹوارہ بائع سے ہے اور یہاں قسمت متمم قبضہ نہیں ہے چونکہ بٹوارہ بائع سے نہیں بلکہ ایسے شخص سے ہے جو عقد بیع کے اجنبی کے مثل ہے بلکہ یہاں مشتری نے بٹوارہ کیا ہے ملکیت کے حکم سے یعنی نصف کو خرید کر اس کا مالک ہوگیا۔ اب اس میں اپنی ملکیت کی وجہ سے تصرف کررہا ہے۔

اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی کہ شفیع کو حق ہے کہ وہ مشتری کے تصرفات کو توڑ دے۔ لہٰذا شفیع مشتری کی بیع وہبہ وغیرہ کو توڑ دے گا تو ایسے ہی یہاں مشتری کے بٹوارہ کو توڑ دے گا بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں نقض قسمت کا حق شفیع کو نہیں ان دلائل کی وجہ سے جو مذکور ہو چکی ہیں۔

اگر مشتری کا حصہ تقسیم کی وجہ سے شفیع کے گھر کی جانب آئے تو شفیع اس نصف حصہ کو لے سکتا ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

ثم اطلاق الجواب في الكتاب يدل على ان الشفيع ياخذ النصف الذى صار للمشترى في اى جانب كان وهو المروى عن ابى يوسف لان المشترى لا يملك ابطال حقه بالقسمة وعن ابى حنيفة انه انما ياخذه اذا وقع في جانب الدار التي يشفع بها لانه لا يبقى جارا فيما يقع في الجانب الآخر

ترجمہ پھر کتاب (جامع صغیر میں) جواب کا مطلق ہونا اس بات پر دال ہے کہ شفیع اس حصہ کو لے سکتا ہے جو مشتری کیلئے ہوا ہے جس جانب میں بھی ہوا اور یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اسلئے کہ مشتری بٹوارہ کی وجہ سے اس کے حق کو باطل کر دینے کا ملک نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ شفیع اس نصف کو جبھی لے سکتا ہے جبکہ وہ اس گھر کی جانب میں واقع ہو جس کی وجہ سے وہ شفعہ لے رہا ہے۔ اس لئے کہ وہ (شفیع) جار باقی نہیں رہے گا۔ اس صورت میں جبکہ وہ نصف دوسری جانب میں واقع ہو۔

تشریح ..... حضرت مصنف صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ نے جو جامع صغیر میں فرمایا ہے اس میں اطلاق ہے اس اطلاق سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مشتری کا نصف شفیع کے گھر کی جانب میں آئے یا دوسری جانب میں بہرصورت شفیع اس نصف کو لے سکتا ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے اور یہی مختار ہے تا کہ شفیع کے حق کا ابطال لازم نہ آئے۔ ورنہ یہ ہو سکتا ہے کہ بائع اور مشتری دونوں اتفاق کر کے اس جانب میں مشتری کا حصہ لگائیں جدھر شفیع کا گھر نہیں ہے تو اس میں شفیع کے حق کا ابطال ہے اور اثبات کے بعد ابطال کا حق نہیں ہوتا۔ اور حیلوں کے اندر اثبات سے پہلے اسقاط کی تدابیر تھیں نہ کہ بعد اثبات۔

اور حضرت امام ابو حنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ اگر وہ نصف شفیع کی جانب میں آ گیا تو وہ شفیع کو ملے گا اور اگر دوسری جانب میں آ گیا تو پھر وہ شفیع کو نہیں ملے گا۔ کیونکہ اب شفیع جار رہا ہی نہیں اور اسی جار کی بنیاد پر وہ شفعہ حاصل کر رہا تھا۔

تنبیہ ..... **بخلاف ما اذا باع** ..... الخ- اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شریک نے اپنا حصہ فروخت کیا اور دوسرے شریک نے شفعہ کی طلب سے اعراض کیا تو اب جار کو شفعہ پہنچ گیا، اور نہ شریک کی عدم تسلیم کی صورت میں شریک فی الحقوق اور جار کو شفعہ نہیں ملتا جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

کسی کا عبد ماذون مکان کی خرید و فروخت کرے تو مولیٰ کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں

قال ومن باع دارا وله عبد ماذون عليه دين فله الشفعة وكذا اذا كان العبد هو البائع فلمولاه الشفعة لان الاخذ بالشفعة تملك بالثمن فينزل منزلة الشراء وهذا لانه مفيد لانه يتصرف للغرماء بخلاف ما اذا لم يكن عليه دين لانه يبيعه لمولاه ولا شفعة لمن بيع له

ترجمہ...... (امام محمدؒ نے جامع صغیر میں) فرمایا اور جس نے گھر بیچا اور اس کا غلام ماذون ہے۔ جس کے اوپر قرض ہے تو غلام کیلئے شفعہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ غلام بائع ہو تو اس کے مولیٰ کیلئے شفعہ ہوگا اسلئے کہ شفعہ میں ثمن کے عوض مالک بنتا ہے تو اس کو (شفعہ میں لینے کو) شراء کے درجہ میں اتار لیا جائے گا اور یہ اسلئے کہ یہ بیع مفید ہے اسلئے کہ غلام اپنے قرض خواہوں کیلئے تصرف کرتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کے اوپر قرض نہ ہو اسلئے کہ غلام اس کو اپنے مولیٰ کیلئے فروخت کرتا ہے اور جس کیلئے فروخت کیا جائے اس کیلئے شفعہ نہیں ہے۔

تشریح...... اگر آقا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دیدے تو اس کی خرید و فروخت جائز ہوا کرتی ہے اور اس غلام کو غلام ماذون کہا جاتا ہے۔ پھر اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے وہ سب اس کے مولیٰ کا ہے۔ اس کی بیع اور اس کی شرط سب مولیٰ کیلئے ہوتی ہے اور یہ جب ہے جبکہ غلام پر اتنا قرضہ نہ ہو جو اس کی گردن کو محیط ہو۔ ورنہ اگر اس پر اتنا قرضہ ہو جو اس کی گردن کو محیط ہے تو مولیٰ پر یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ اس کا قرض ادا کرے۔ البتہ اگر وہ ادا کرے تو ٹھیک ورنہ اس غلام کو فروخت کر کے غرماء کا قرض ادا کیا جائے اور غلام پر قرض ہونے کی صورت میں اس کی بیع و شراء مولیٰ کیلئے نہیں بلکہ غرماء کیلئے ہوگی۔ جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے۔

ایک غلام ماذون نے ایک مکان بغرض تجارت خرید رکھا ہے اب وہ اس کو فروخت کرتا ہے اور اس کے جوار میں آقا کا گھر ہے تو مولیٰ کو شفعہ ملے گا یا نہیں۔ تو اگر غلام ماذون مدیون ہے تو شفعہ ملے گا اور اگر مدیون نہ ہو تو شفعہ نہیں ملے گا۔

اس لئے کہ پہلی صورت میں اس کی بیع و شراء مولیٰ کیلئے نہیں ہے تو شفعہ سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کی بیع و شراء مولیٰ کیلئے ہوتی ہے اسلئے مولیٰ کو شفعہ نہیں ملے گا۔

البتہ شرط کی صورت میں صورت ثانیہ میں بھی مولیٰ کو شفعہ ملے گا جس کی تفصیل ماقبل میں اصل کلی کے ضمن میں گذر چکی ہے جہاں کہا گیا تھا کہ جس کیلئے بیچا جائے اس کیلئے شفعہ نہیں ہے اور جس کیلئے خریدا جائے اس کیلئے شفعہ ہے۔

لان الاخذ بالشفعة...... الخ - شفعہ میں لینا شراء کے درجہ میں ہے اور جب غلام پر دین مستغرق ہو اس وقت غلام اور مولیٰ میں سے ایک کا دوسرے سے خریدنا جائز ہوتا ہے تو ایسے ہی شفعہ میں لینا بھی جائز ہوگا۔

وصی کا شفعہ سے دست بردار ہونا بچہ کیلئے شفعہ کا حق رہے گا یا نہیں، اقوال فقہاء

قال وتسليم الاب والوصى الشفعة على الصغير جائز عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد وزفر رحمهم الله هو على شفعته اذا بلغ قالوا وعلى هذا الخلاف اذا بلغهما شراء دار بجوار دار الصبى فلم يطلبا الشفعة وعلى هذا الخلاف تسليم الوكيل بطلب الشفعة فى رواية كتاب الوكالة وهو الصحيح

ترجمہ...... (امام محمدؒ نے جامع صغیر میں) فرمایا اور باپ اور وصی کا سپرد کر دینا شفعہ کو بچہ کے اوپر جائز ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور فرمایا امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے کہ بچہ اپنے شفعہ پر رہے گا جبکہ بالغ ہو جائے۔ مشائخ نے فرمایا ہے اور اس اختلاف پر ہے جبکہ ان دونوں کو بچہ کے گھر کے پڑوس میں گھر کی خرید کی خبر پہنچی ہو پس انہوں نے شفعہ طلب نہ کیا ہو اور اسی اختلاف پر ہے طلب شفعہ کے وکیل کا دست برداری دینا مبسوط کی کتاب الوکالۃ کے مطابق اور یہی صحیح ہے۔

تشریح...... صغیر کی ماں کا انتقال ہو گیا تھا جس سے اس کو ایک مکان میراث میں ملا تھا اب اس کے پڑوس میں ایک مکان فروخت ہوا جس میں بچہ کو شفعہ پہنچتا ہے مگر باپ نے یا باپ نہ ہونے کی صورت میں وصی نے شفعہ سے دست برداری دے دی تو یہ صحیح ہے یا نہیں۔

تو حضرات شیخین نے اس کو جائز کہا اور امام محمدؒ و زفرؒ نے اس کو جائز نہیں کہا بلکہ اس کو معتبر نہیں مانا۔ اور بچہ بالغ ہونے کے بعد اپنے شفعہ پر برقرار رہے گا۔ ان دونوں نے صراحۃً دست برداری دے دی ہو یا شفعہ کی طلب نہ کی ہو دونوں صورتوں میں یہی اختلاف ہے۔

اور اگر کسی نے کسی کو اپنے لئے طلب شفعہ کا وکیل بنایا ہو اس گھر کے اندر جو اس کے پڑوس میں فروخت ہوا اور اس وکیل نے شفعہ طلب کے بجائے شفعہ سے دست برداری دے دی ہو تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

اس کو مصنفؒ نے فرمایا: وهو الصحيح، یہ اسلئے فرمایا تا کہ اس روایت کی تردید ہو جائے جس میں حضرات طرفین کو ایک ساتھ کہا گیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول کو ان دونوں کے خلاف کہا گیا ہے۔

امام محمدؒ و امام زفرؒ کی دلیل

لمحمد وزفر انه حق ثابت للصغير فلا يملكان ابطاله كدينه وقوده ولانه شرع لدفع الضرر فكان ابطاله إضرارا به

ترجمہ...... امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ ایسا حق ہے جو بچہ کیلئے ثابت ہے تو یہ دونوں اس کے ابطال کے مالک نہ ہوں گے جیسا کہ اسکی دیت اور اس کا قصاص اور اس لئے کہ یہ حق مشروع ہوا ہے ضرر کو دور کرنے کیلئے تو اس کا ابطال بچہ کو نقصان پہنچانا ہو جائے گا۔

تشریح...... یہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی دلیل ہے کہ جیسے باپ اور وصی بچہ کی دیت اور اس کے قصاص کو معاف نہیں کر سکتے کیونکہ وہ منجانب شرع حق ثابت ہے اسی طرح حق شفعہ کو بھی باطل نہیں کر سکتے اور مشروعیت شفعہ کا مقصد دفع ضرر ہے تو اگر اس کا حق باطل کر دیا گیا تو بجائے دفع شر کے بچہ کیلئے اضرار اور نقصان دینا ہے لہٰذا یہ دونوں ابطال کے مالک نہ ہوں گے۔

شیخینؒ کی دلیل

ولهما انه في معنى التجارة فيملكان تركه الاترى ان من اوجب بيعا للصبي صح رده من الأب والوصي ولانه دائر بين النفع والضرر وقد يكون النظر في تركه ليبقى الثمن على ملكه والولاية نظرية فيملكانه وسكوتهما كابطالهما لكونه دليل الاعراض هذا اذا بيعت بمثل قيمتها

ترجمہ...... اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ (شفعہ میں لینا) تجارت کے درجہ میں ہے تو وہ دونوں اس لئے ترک کے مالک ہوں گے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جس نے بچہ کیلئے بیع کا ایجاب کیا تو باپ اور وصی کی طرف سے اس ایجاب کو رد کرنا صحیح ہے اور اس لئے کہ یہ نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہے اور کبھی شفقت اس کے چھوڑ دینے میں ہوتی ہے تا کہ ثمن بچہ کی ملکیت پر باقی رہے اور ولایت نظری ہے تو وہ دونوں اس کے مالک ہوں گے اور ان دونوں کا سکوت ان کے ابطال کے مثل ہے اس کی دلیل اعراض ہونے کی وجہ سے اور یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ گھر کو اس کی قیمت کے مثل کے بدلہ فروخت کیا جائے۔

تشریح ... یہ شیخینؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شفعہ میں ایک قسم کی تجارت ہے جس میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے اور بچہ پر ولایت اسلئے ملتی ہے کہ اس کے ساتھ شفقت کا برتاؤ کیا جائے۔

اور کبھی ترک شفعہ ہی میں شفقت ہوگی کیونکہ مصلحت کا یہاں یہی تقاضہ ہے اسلئے باپ اور وصی کو یہ حق حاصل ہوا کہ وہ شفعہ لینا چھوڑ دیں اور جس طرح صراحۃً ابطال کا حکم ہے سکوت کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ سکوت اعراض کی دلیل ہے تو گویا دونوں صورتوں میں اعراض پایا گیا۔ اول میں صراحۃً اور ثانی میں دلالۃً۔

مگر ان حضرات کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ مکان اتنی قیمت میں فروخت ہو جتنی اس کی مالیت ہے اور اگر کمی بیشی کے ساتھ فروخت ہوگا تو اس کا حکم آگے آرہا ہے۔

غبن فاحش کے ساتھ مکان بیچا گیا پھر وصی نے شفعہ سے دست برداری کی تو یہ دست برداری درست ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

فان بیعت باکثر من قیمتها بما لا یتغابن الناس فیه قیل جاز التسلیم بالاجماع لانه تمحض نظرا وقیل لا یصح بالاتفاق لانه لا یملک الاخذ فلا یملک التسلیم کالا جنبی وان بیعت باقل من قیمتها محاباة کثیرة فعن ابی حنیفة انه لا یصح التسلیم منهما ولا روایة عن ابی یوسف و الله اعلم

ترجمہ ... پس اگر گھر اپنی قیمت سے زیادہ کے ساتھ بیچا جائے اتنی زیادتی کے ساتھ کہ لوگ اس مقدار میں خسارہ برداشت نہ کرتے ہوں تو کہا گیا ہے کہ بالاجماع دست برداری جائز ہے اسلئے کہ یہ خالی شفقت ہے اور کہا گیا ہے کہ بالاتفاق دست برداری صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک شفعہ میں لینے کا مالک نہیں ہے تو تسلیم کا بھی مالک نہ ہوگا۔ اجنبی کے مثل اور اگر بہت زیادہ فروگذاشت کے ساتھ اپنی کم قیمت میں فروخت ہوا ہو تو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ ان دونوں کی تسلیم صحیح نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ سے کوئی روایت نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

تشریح ... اگر مکان کی مالیت مثلاً تین ہزار ہے اور فروخت ہوا ہے بیس ہزار میں تو اتنا خسارہ لوگوں میں برداشت کرنے کی عادت نہیں ہے اور ان دونوں میں سے کسی نے دست برداری دے دی تو اب کیا حکم ہے؟

تو مصنفؒ فرماتے ہیں اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول تو یہ ہے کہ بالاجماع تسلیم درست ہے کیونکہ یہ سراسر شفقت ہے۔

اور دوسرا قول جس کو اصح قرار دیا گیا ہے یہ ہے کہ تسلیم صحیح نہیں بلکہ بچہ کا حق بدستور باقی رہے گا۔ واہ حضور یہ عجیب منطق ہے؟

جواب ..... غور کیجئے کہ تسلیم شفعہ میں لینے کی فرع ہے یعنی جو شخص جہاں شفعہ میں لینے کا حق رکھتا ہو وہی دست برداری دے سکتا ہے اور یہاں غبن فاحش کی وجہ سے جب باپ اور وصی کو شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے۔

تو اب یہ دونوں اجنبی کے مثل ہو گئے تو جس طرح اجنبی کی تسلیم صحیح نہیں ہوگی ایسے ہی ان دونوں کی تسلیم صحیح نہیں ہوگی۔

اور اگر مکان کی مالیت مثلاً بیس ہزار ہے اور رعایت اور فروگذاشت کی وجہ سے بائع نے اس کو تین ہزار میں فروخت کر دیا ہو تو اب کیا حکم ہے؟

تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اب باپ اور وصی کی تسلیم درست نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں بچہ کا کھلا ہوا نقصان ہے۔

امام ابو یوسفؒ کیا فرماتے ہیں؟

جواب ... ان سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

تنبیہ ... مجمع الانہر ص۴۶۹ ج۲ پر ہے

و فی الکافی اذا سلم الاب شفعة الصغیر والشراء باقل من قیمته بکثیر فعن الامام ان التسلیم یجوز لانه امتناعٌ عن ادخاله فی ملکه لا ازالة عن ملکه ولم یکن تبرعاً و عن محمدٌ انه لا یجوز لانه بمنزلة التبرع بماله ولا روایة عن ابی یوسفؒ و فی التبیین کلام فیطالع.

کتاب القسمۃ

ترجمہ ...... یہ کتاب بٹوارہ کے بیان میں ہے

تشریح ...... مصنفؒ نے کتاب الشفعہ کے بعد کتاب القسمۃ کو بیان فرمایا، وجہ مناسبت ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ جیسے شفیع مشتری کے مال کا جبراً مالک ہو جاتا ہے ایسے ہی شریک (بٹوارہ میں بعض صورتوں کے اندر مبادلہ کے معنیٰ ہونے کی وجہ سے) دوسرے شریک کے حصہ کا مالک ہو جاتا ہے۔

اور چونکہ شفعہ میں تملک کلی ہے اور قسمت میں تملک جزئی ہے تو تملک کلی چونکہ تملک جزئی سے اقویٰ ہے اس وجہ سے کتاب الشفعہ کو کتاب القسمت پر مقدم کیا گیا ہے۔

نیز شفعہ میں جواز کا پہلو ہے اور قسمت میں فی الجملہ وجوب کا اس وجہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب تاکہ ترقی ہو شفعہ کو مقدم کیا ہے۔

سوال ...... قسمت کیا چیز ہے؟

جواب ...... مغرب میں ہے کہ یہ اقتسام کا اسم ہے اور المعجم الوسیط میں بھی اس کو اقتسام کا اسم کہا ہے۔ اور قاموس میں ہے قسمۃ تقسیم کا اسم ہے لیکن چونکہ اسم فاعل کا صیغہ قاسم مستعمل ہے اسلئے مناسب یہ ہے کہ اس کو قسم الشیء کا مصدر قرار دیا جائے جیسا کہ قہستانی میں مذکور ہے۔ مجمع الانہر ص ۴۶۹ ج ۲، شامی ص ۱۶۰ ج ۵

سوال ...... قسمت کا سبب کیا ہے؟

جواب ...... تمام یا بعض شرکاء یہ مطالبہ کریں کہ ہم کو اپنی ملک سے انتفاع کا ایسا حق مل جائے کہ اس میں دوسرے کی شرکت نہ ہو۔ لہٰذا اگر شرکاء طلب نہ کریں تو قسمت درست نہ ہوگی۔

سوال ...... قسمت کا رکن کیا ہے؟

جواب ...... وہ فعل جس کے ذریعہ حصوں کے درمیان افراز و تمیز واقع ہو جائے جیسے ناپنا تولنا، پیائش کرنا یا گننا۔

سوال ...... قسمت کی شرط کیا ہے؟

جواب ...... بٹوارہ سے منفعت کا فوت نہ ہونا، اسی وجہ سے کنواں، پن چکی اور حمام کو تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

سوال ...... قسمت کا حکم کیا ہے؟

جواب ...... ہر شریک کا حصہ علیحدہ علیحدہ متعین کرنا۔

سوال ...... کیا اس کی مشروعیت قرآن سے ثابت کی جا سکتی ہے؟

جواب......جی ہاں! ارشاد باری تعالیٰ و نبئهم ان الماء قسمة بينهم، لكل شرب محتضر، لها شربٌ و لكم شرب يوم معلوم و اذا حضر القسمة اولو القربى۔ نیز حدیث سے اس کی مشروعیت ہے کیونکہ سرکار دو عالم ﷺ نے مواریث وغنائم کو تقسیم فرمایا ہے اور آپ ﷺ نے اپنی ازواجِ مطہرات کے درمیان باری مقرر فرما رکھی تھی۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے۔ واعط كلّ ذی حقٍ حقهٗ۔ نیز اس کی مشروعیت پر اجماع امت ہے۔ آگے حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں۔

اعیان مشترکہ میں تقسیم مشروع ہے

قال القسمة في الاعيان المشتركة مشروعة لان النبي عليه السلام باشرها في المغانم والمواريث وجرى التوارث بها من غير نكير ثم هي لا تعرى عن معنى المبادلة لان ما يجتمع لأحدهما بعضه كان له وبعضه كان لصاحبه فهو ياخذه عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه فكان مبادلة والافرازا والا فراز هو الظاهر في المكيلات والموزونات لعدم التفاوت

ترجمہ......صاحب ہدایہؒ نے فرمایا، مشترک چیزوں میں بٹوارہ مشروع ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے مغانم اور مواریث میں بٹوارہ فرمایا اور بغیر نکیر کے اس کے ساتھ توارث جاری ہے پھر بٹوارہ مبادلہ کے معنی سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ دو شریکوں میں سے ایک کیلئے جو حصہ جمع ہوا ہے اس میں سے بعض تو اسی کا تھا اور بعض اس کے ساتھی کا تھا تو وہ اس کو لے لیتا ہے اس حصہ کے عوض میں جو اس کے ساتھی کے حصہ میں اس کا حق باقی رہتا ہے تو یہ مبادلہ اور افراز ہوا اور مکیلات وموزونات کے اندر تفاوت نہ ہونے کی وجہ سے افراز ہی ظاہر ہے۔

تشریح......افراز کہتے ہیں اپنے عین حق کو لینا اور مبادلہ کہتے ہیں اپنے حق کے ساتھ دوسرے کے حق کو ملانا۔ تو قسمت میں جہاں افراز ہے وہاں مبادلہ بھی ہے مثلاً زید اور بکر دونوں نے ایک گھر خریدا تو دونوں کی ملکیت میں شیوع ہے۔ پھر جب بٹوارہ ہوا تو ایک جانب زید کو ملی اور دوسری جانب بکر کو۔ حالانکہ دونوں کی ملکیت میں شیوع تھا تو جو حصہ زید کو ملا ہے اس میں بکر کا حصہ تھا اور بکر والے حصہ میں زید کا حصہ تھا اب گویا زید نے اپنے حصہ کے ساتھ بکر کا حصہ ملا لیا اور اس کے حصہ کے بدلہ اس کو وہ حصہ دیا جو زید کا اس جانب میں ہے جو بکر کے حصہ میں ہے۔ لہٰذا یہ اس میں مبادلہ کا پہلو ہے۔

تو قسمت میں افراز ومبادلہ دونوں کا پہلو ہے مگر مکیلات وموزونات میں افراز غالب ہے اور غیر مثلی کے اندر مبادلہ کے معنیٰ غالب ہیں۔

افراز کی صورت میں اپنے شریک کی عدم موجودگی میں بھی حصہ لے سکتا ہے

حتى كان لاحدهما ان ياخذ نصيبه حال غيبة صاحبه ولو اشترياه فاقتسماه يبيع احدهما نصيبه مرابحة بنصف الثمن ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوانات والعروض للتفاوت حتى لا يكون لاحدهما اخذ نصيبه عند غيبة الآخر ولو اشترياه فاقتسما لا يبيع احدهما نصيبه مرابحة بعد القسمة

ترجمہ...... یہاں تک کہ حق ہوگا ان میں سے ایک کیلئے کہ اپنے ساتھی کی غیبت کے وقت اپنا حصہ لے لے اور اگر دونوں نے اس کو خریدا

ہو پھر بٹوارہ کیا ہو تو ان میں سے ایک اپنے حصہ کو بیع مرابحہ کے ساتھ فروخت کرسکتا ہے نصف ثمن کے بدلہ اور مبادلہ کے معنیٰ غالب ہیں حیوانات اور عروض میں تفاوت کی وجہ سے یہاں تک کہ ان میں سے کسی ایک کو حق نہ ہوگا کہ دوسرے کی غیبت میں اپنا حصہ لے اور اگر دونوں نے اس کو خریدا ہو پھر بٹوارہ کیا تو ان میں سے کوئی ایک اپنے حصہ کو بٹوارہ کے بعد بیع مرابحہ کے طریقہ پر نہیں بیچ سکتا۔

تشریح..... چونکہ افراز میں اپنا عین حق لیا جاتا ہے اور مبادلہ میں اپنے حق کا عوض لیا جاتا ہے تو افراز کی صورت میں شریک کی عدم موجودگی میں بھی اپنا حصہ لے سکتا ہے کیونکہ یہ اپنا حصہ لینا ہے۔

اور اگر افراز، ایسی صورت میں جو کہ مثلیات میں ہوتی ہے دو آدمیوں نے مل کر ایک مثلی چیز خریدی پھر آپس میں بٹوارہ کرلیا۔ اب ایک شریک اپنے حصہ کو مرابحہ یا تولیہ کے طریقہ پر فروخت کرنا چاہتا ہے تو یہ جائز ہے یعنی نصف ثمن کے بدلہ، کیونکہ ہر ایک نے اپنا عین حق لیا ہے جو انہوں نے خریدا تھا تو بیع مذکور جائز ہوگی۔

اور اگر مبادلہ کی صورت ہو تو چونکہ وہاں ہر ایک کا حصہ بدل گیا ہے تو جو خریدا تھا وہ فروخت نہیں کیا گیا اسلئے وہاں بیع مرابحہ اور تولیہ کے طریقہ پر نصف ثمن کے بدلہ بیع جائز نہ ہوگی اور اسی طرح اپنے شریک کی عدم موجودگی میں اپنا حصہ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ مبادلہ ہے اور مبادلہ کیلئے دوسرے شریک کا ہونا ضروری ہے۔

تنبیہ..... ولو اشترياه کا مرجع اول میں مثلی ہے اور ثانی میں غیر مثلی۔ کما ہو ظاہر

حیوانات میں قسمت افراز کے معنیٰ میں نہیں بلکہ مبادلہ کے معنیٰ ہے

الا انها اذا كانت من جنس واحد جبر القاضي على القسمة عند طلب احد الشركاء لان فيه معنى الافراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين وهذا لان احدهم يطلب القسمة يسأل القاضي ان يخصه بالانتفاع بنصيبه ويمنع الغير عن الانتفاع بملكه فيجب على القاضي اجابته وان كانت اجناسا مختلفة لايجبر القاضي على قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فحش التفاوت في المقاصد ولو تراضوا عليها جاز لان الحق لهم.

ترجمہ..... مگر تحقیق جبکہ وہ حیوانات ایک جنس کے ہوں تو قاضی بٹوارہ پر مجبور کرے گا شرکاء میں سے کسی ایک کی طلب کے وقت اسلئے کہ اس میں افراز کے معنیٰ ہیں مقاصد کے قریب قریب ہونے کی وجہ سے اور مبادلہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں جبر جاری ہوتا ہے جیسے قرض کو ادا کرنے میں اور یہ اسلئے کہ ان میں سے کوئی بٹوارہ کو طلب کر کے قاضی سے یہ درخواست کرتا ہے کہ اس کے حصہ سے انتفاع کے ساتھ اس کو خاص کردیا جائے اور غیر کو اس کی ملکیت سے منتفع ہونے سے روک دے تو قاضی پر اس کی درخواست قبول کرنا ضروری ہے اور اگر حیوانات اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی اس کے بٹوارہ پر جبر نہیں کرے گا مقاصد کے اندر فحش تفاوت کی وجہ سے برابری کے متعذر ہونے کی وجہ سے اور اگر وہ سب بٹوارہ پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے اسلئے کہ حق انہیں کا ہے۔

تشریح..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حیوانات کی صورت میں قسمت افراز کے معنیٰ میں نہیں بلکہ مبادلہ کے معنیٰ میں ہے۔

لیکن اس میں دیکھا جائے کہ مبادلہ کی صورت میں حیوانات وغیرہ ایک جنس کے ہیں یا مختلف جنس کے۔ ایک جنس کے مثلاً سب بکریاں یا بیل ہیں اور مختلف الاجناس کہ کچھ بکریاں ہوں اور کچھ بھینس ہو اور کچھ گھوڑے ہوں۔

پھر ان دونوں صورتوں میں قسمت کے اندر کچھ فرق ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں اگر شرکاء میں سے کسی نے بھی قاضی سے بٹوارہ کی درخواست کی اور دوسرے شرکاء بٹوارہ پر رضامند نہیں ہیں تو قاضی ان کو بٹوارہ پر رضامند کرے گا اور بٹوارہ کردے گا۔ کیونکہ یہاں متحد الجنس میں ان جانوروں کا مقصد متقارب ہے تو اس میں افراز کے معنی پائے جاتے ہیں اور مبادلہ تو یہ ہے ہی۔

بہر حال یہاں قاضی جبر کرے گا کیونکہ ایسے مبادلہ میں جبر جاری ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قضاء دین میں جبر جاری ہوتا ہے حالانکہ دین میں مقبوض عین دین نہیں ہوتا بلکہ اس کا بدل ہوتا ہے اور اگر عین دین کو واجب کیا جائے تو قرض لینے کا فائدہ فوت ہو جائے گا تو قاضی مدیون کو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈال سکتا ہے۔ یہاں تک وہ اپنا مال واسباب فروخت کر کے قرض ادا کرے۔

تو اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مبادلہ کے اندر جبر جاری ہوتا ہے۔ یہاں ایک شریک کی درخواست پر قاضی جبر کیوں کرے گا؟

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ شریک قاضی سے بھی درخواست کرتا ہے کہ مجھ کو میری ملک سے انتفاع کا خاص حق دیا جائے اور دوسروں کو میری ملک سے فائدہ اٹھانے سے روک دیا جائے۔ تو اس درخواست میں وہ حق بجانب ہے تو قاضی پر ضروری ہوا کہ اس کی درخواست قبول کرے اور بٹوارہ کرے۔

اور اگر دوسری صورت ہو کہ وہ مختلف اجناس ہوں تو پھر قاضی دوسرے شرکاء کو بٹوارہ پر مجبور نہیں کرے گا۔ کیونکہ ان کے درمیان تفاوتِ فاحش ہونے کی وجہ سے مساوات و برابری مشکل ہے۔

ہاں اگر وہ اس صورت میں بھی سب بٹوارہ پر راضی ہو جائیں تو چونکہ حق تو انہیں کا ہے تو بٹوارہ جائز ہے۔

قاضی قاسم مقرر کرے جس کو بیت المال سے اجرت دی جائے

قال وينبغي للقاضي ان ينصب قاسماً يرزقه من بيت المال ليقسم بين الناس بغير اجر لان القسمة من جنس عمل القضاء من حيث انه يتم به قطع المنازعة فاشبه رزق القاضي ولان منفعة نصب القاسم تعم العامة فتكون كفايته في مالهم غرما بالغنم

ترجمہ... قدوریؒ نے فرمایا اور قاضی کیلئے مناسب ہے کہ ایک تقسیم کرنے والا مقرر کردے جس کو بیت المال سے رزق دے تاکہ وہ لوگوں کے درمیان بغیر اجرت کے تقسیم کردیا کرے اسلئے کہ قسمت قضاء کے عمل کی جنس سے ہے اس حیثیت سے کہ جھگڑے کو ختم کرنا اسی کے ذریعہ تام ہوتا ہے تو رزق قاسم رزق قاضی کے مشابہ ہوگیا اور اسلئے کہ قاسم کے مقرر کرنے کی منفعت عام لوگوں کو پہنچے گی تو اس کی (معاشی) کفایت انہیں کے ہاں میں ہوگی منفعت کے مطابق تاوان ہونے کی وجہ سے۔

تشریح..... قاضی چونکہ دیگر امور قضاء میں مشغول ہونے کی وجہ سے لوگوں کی زمین پیمائش کرتا پھرے یہ بات مشکل ہوگی اسلئے قاضی کیلئے مندوب ہے کہ وہ ایسا شخص مقرر کردے جو لوگوں کے درمیان بغیر اجرت کے بٹوارہ کیا کرے اور اس کو بیت المال سے وظیفہ ملے،

جیسے قاضی کو ملتا ہے۔

کیونکہ بٹوارہ بھی ایک قسم کی قضاء ہے کیونکہ لوگوں کا جھگڑا مکمل طریقہ سے جبھی ختم ہوگا کہ فیصلہ کے مطابق بٹوارہ بھی ہو جائے اور چونکہ قاسم کی منفعت سب لوگوں کو پہنچے گی تو اس کا نفقہ بھی عوام الناس کے مال میں ہونا چاہیئے اوران کا مال بیت المال کا مال ہے۔ کیونکہ منفعت بقدر ضمان ہوا کرتی ہے، تو جن کو منفعت حاصل ہوانہیں کے اوپر قاسم کے خرچہ کا بار ہونا چاہئے۔

دوسری صورت قاضی لوگوں سے اجرت لے کر کام کرنے والا قاسم مقرر کرے

قال فان لم يفعل نصب قاسما يقسم بالاجر معناه باجر على المتقاسمين لان النفع لهم على الخصوص ويقدر اجر مثله كيلا يتحكم بالزيادة والا فضل ان يرزق من بيت المال لانه ارفق بالناس وابعد عن التهمة

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا پس اگر قاضی ایسا نہ کرے تو کوئی قاسم مقرر کر دے جو اجرت کے ساتھ بٹوارہ کر دے اس کے معنیٰ ہیں اس اجرت کے ساتھ جو تقسیم کرنے والے پر ہو اسلئے کہ نفع خصوصاً انہیں کیلئے ہے اور قاضی اس کے مثل کی اجرت مقرر کر دے تاکہ وہ زیادتی کے ساتھ تحکم نہ کرے اور افضل یہ ہے کہ اس کو بیت المال سے رزق دے اسلئے کہ یہ لوگوں کیلئے سہل ہے اور تہمت سے دور ہے۔

تشریح...... اگر قاضی مذکورہ طریقہ پر قاسم مقرر نہ کرے تو پھر ایسا کرے کہ کوئی شخص عادل اس کام کیلئے مقرر کر دے اور اجرت ان لوگوں سے لیا کرے جن کا بٹوارہ کرے۔

کیونکہ یہاں مخصوص نفع انہیں کو پہنچا ہے تو اجرت بھی وہی ادا کریں اور قاضی اس کی اجرت مثل بھی مقرر کر دے ورنہ وہ حکومت کا آدمی ہونے کی وجہ سے لوگوں پر ظلم کرتے ہوئے زیادتی کا مطالبہ کر سکتا ہے اور لوگ دینے پر مجبور ہوں گے۔

مگر افضل طریقہ وہی ہے کہ اس کا وظیفہ بیت المال سے مقرر کر دیا جائے کہ اس میں قوموں کیلئے سہولت ہے اور تہمت کا شبہ بھی ختم ہو گیا۔

تنبیہ...... مگر اس زمانہ میں قاضی بھی بدنیت ہوتے ہیں لہٰذا یہ کام بادشاہ کے حوالہ ہونا چاہئے کہ وہی ہر ایک کی تنخواہ مقرر کرے اور قطعی طور پر ایسے اسباب پیدا کرے کہ جس سے حکام عوام سے کچھ رشوت نہ لے سکیں۔ اور پہلے زمانہ کے لوگ متدین ہوتے تھے خصوصاً قاضی ایک مرد متقی، پرہیزگار، حاکم شرع ہوتا تھا جو بخوف جہنم و عذاب آخرت رشوت وغیرہ کی طرف خیال بھی نہ کرتا تھا بلکہ شریعت کے مطابق جملہ امور میں فیصلہ کرتا تھا۔ ایسے ہی سلاطین وقضاۃ کے عدل سے سلطنتیں نورانی لباس میں تھیں اور ان کا ایک دن کا عدل عابدوں کی سال بھر کی عبادت سے فائق تھا۔ اور اب وہ بات نہیں رہی اسی وجہ سے مصنفؒ آگے فرماتے ہیں

قاضی قاسم عادل، مامون قسمت کو جاننے والا مقرر کرے

ويجب ان يكون عدلا مامونا عالما بالقسمة لانه من جنس عمل القضاء ولانه لابد من القدرة وهي بالعلم ومن الاعتماد على قوله وهو بالامانة

ترجمہ...... اور واجب ہے کہ قاسم عادل ہو مامون ہو قسمت کو جاننے والا ہو اسلئے کہ یہ قضاء کے عمل کی جنس سے ہے اور اسلئے کہ قدرت کا

ہونا ضروری ہے اور قدرت علم کے ذریعہ ہوگی اور اس کے قول پر اعتماد ضروری ہے اور یہ امانت کے ذریعہ ہوگا۔

تشریح...... قاضی کے اندر ان تین اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔ عادل ہو، امانت دار ہو اور تقسیم کے مسائل سے واقف ہو کیونکہ تقسیم بھی ایک قسم کی قضاء ہے تو قاضی کے اوصاف اسکے اندر ہونے چاہئیں اور تقسیم کیلئے اس پر قدرت ضروری ہے اور قدرت علم سے ہوگی نیز اس کے قول پر اعتماد ضروری ہے اور اعتماد جب ہوگا جبکہ وہ عادل اور امانت دار ہو۔

قاضی ایک ہی قاسم پر لوگوں کو مجبور نہ کرے

ولا يجبر القاضي الناس على قاسم واحد معناه لا يجبرهم على ان يستاجره ولانه لا جبر على العقود ولانه لو تعين لتحكم بالزيادة على اجر مثله

ترجمہ...... اور قاضی لوگوں کو ایک قاسم پر مجبور نہ کرے اسکے معنی ہیں کہ ان کو مجبور نہ کرے اس بات پر کہ وہ اسی کو اجیر مقرر کریں اسلئے کہ عقود پر جبر نہیں ہوتا اور اسلئے کہ اگر وہی متعین ہوگیا تو وہ تحکم کرے گا زیادتی کے ساتھ اپنے مثل کی اجرت پر۔

تشریح...... یعنی قاضی لوگوں کو مجبور نہ کرے کہ اسی قاسم سے بٹوارہ کرائیں کیونکہ یہ جبر علی العقد ہے حالانکہ عقود میں جبر نہیں چلتا۔

اور اگر قاضی ایک ہی کو متعین کرے گا تو وہ لوگوں سے زیادہ اجرت لے گا یہ سمجھتے ہوئے کہ میرے علاوہ تو اور قاسم ہے نہیں۔

لوگ خود اتفاق واتحاد سے تقسیم کرلیں

ولو اصطلحوا فاقتسموا جاز الا اذا كان فيهم صغير فيحتاج الى امر القاضي لانه لاولاية لهم عليه

ترجمہ...... اور اگر شرکاء اتفاق کرلیں پس آپس میں بٹوارہ کرلیں تو جائز ہے مگر جبکہ ان میں کوئی بچہ ہو تو قاضی کے فیصلہ کی جانب حاجت پیش آوے گی اسلئے کہ ان کو ولایت نہیں ہے۔

تشریح...... اگر شرکاء خود اتفاق سے تقسیم کرلیں تو جائز ہے لیکن اگر ان میں کوئی بچہ ہو اور اس کا باپ یا وصی نہ ہو تو پھر قاضی کے فیصلہ کی حاجت پیش آئے گی کیونکہ شرکاء کو بچہ پر ولایت نہیں ہے اور قاضی کی ولایت عام ہے۔ اگر بچہ کا نائب ہو تو پھر قضاء قاضی کی حاجت پیش نہیں آئے گی۔

قاضی قاسمین شرکت پر پابندی عائد کردے

قال ولا يترك القاسم يشتركون كيلا تصير الاجرة غالية بتواكلهم وعند عدم الشركة يتبادر كل منهم اليه خيفة الفوت فيرخص الاجر

ترجمہ...... اور نہ چھوڑے تقسیم کرنے والوں کو کہ وہ شرکت کریں تاکہ اجرت گراں نہ ہو جائے ان کے اتفاق کرنے کی وجہ سے اور شرکت کے نہ ہونے کے وقت ان میں سے ہر ایک بٹوارہ کی جانب سبقت کرے گا فوت کے خوف سے تو اجرت سستی رہے گی۔

تشریح۔۔۔۔ سارے قاسمین اکٹھے ہو کر بٹوارہ نہ کریں اس کے اوپر قاضی پابندی عائد کردے ورنہ سب اتفاق کرلیں گے کہ اتنی اجرت ہو گی تو اجرت گراں ہو جائے گی اور جب ان کی شرکت نہ ہوگی تو ہر ایک دوڑے گا کہ کہیں دوسرے قاسم کے پاس نہ چلا جائے تو اس طرح اجرت سستی رہے گی۔

تنبیہ۔۔۔۔ یہاں ہدایہ کے متداول نسخوں میں قال ہے۔ فتح القدیر کے نسخہ میں یہاں قال نہیں ہے۔

قاسم کی اجرت کیسے تقسیم ہوگی۔۔۔۔۔اقوال فقہاء

قال واجرة القسمة علی عدد الرؤس عند ابی حنیفة قال ابو یوسفؒ ومحمدؒ علی قدر الانصباء لانه مؤنة الملک فیتقدر بقدره کاجرة الکیال والوزان وحضر البیر المشترکة ونفقة المملوک المشترک

ترجمہ۔۔۔۔۔قدوریؒ نے فرمایا اور بٹوارہ کی اجرت عدد روس کے مطابق ہوگی ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور فرمایا ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے حصوں کی مقدار کے مطابق ہوگی اسلئے کہ اجرت ملکیت کی مشقت ہے تو اجرت بقدر ملک مقدر ہوگی جیسے کیال اور وزن کی اجرت اور مشترک کنواں کھودنے کی اجرت اور مشترک مملوک کا نفقہ۔

تشریح۔۔۔۔ قاسم کو اجرت کس حساب سے دی جائے گی جبکہ ایک کا حصہ کم ہے اور دوسرے کا زیادہ تو فرمایا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جتنے آدمی ہیں ان پر برابر برابر اجرت ہوگی حصوں کی کمی بیشی ملحوظ نہ ہوگی۔

اور صاحبین نے فرمایا کہ جتنا حصہ ہوگا اس کے مطابق اجرت ہوگی کیونکہ اجرت یہاں ملکیت کا بار خرچہ ہے تو جتنی جس کی ملکیت ہو گی اتنی ہی اس پر اجرت ہوگی۔ مثلاً ایک گھر میں زید کا حصہ آدھا ہے اور بکر کا تہائی ہے اور خالد کا چھٹا ہے۔ انہوں نے اس کو تقسیم کرایا جس کی اجرت بارہ روپے مقرر ہوئی۔

تو امام صاحبؒ کے نزدیک ہر ایک پر تین تین روپے ہوئے اور صاحبینؒ کے نزدیک زید پر چھ روپے اور بکر پر چار اور خالد پر دو ہوئے کیونکہ ملکیت اسی تناسب سے ہے۔

پھر صاحبینؒ نے چند امثلہ پیش فرمائیں جن میں اجرت بقدر ملک ہے۔

۱۔ جب شرکاء نے کسی کو اجیر بنایا تا کہ ان کے سامان کو کیل کردے یا تول دے تو بالاتفاق اجرت بقدر ملک ہوگی۔

۲۔ مشترک کنواں اجرت پر کھدوایا تو بقدر ملک کھودنے والے کی اجرت واجب ہوگی۔

۳۔ دو آدمیوں کے درمیان کوئی مملوک مشترک ہے جس کو نفقہ کی ضرورت ہے تو نفقہ بقدر ملک واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

ولابی حنیفة ان الاجر مقابل بالتمییز وانه لا یتفاوت وربما یصعب الحساب بالنظر الی القلیل وقد ینعکس الامر فتعذر اعتباره فیتعلق الحکم باصل التمییز بخلاف حفر البیر لان الاجر مقابل بنقل التراب وهو یتفاوت

ترجمہ ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اجرت الگ کرنے کا بدل ہے اور تمیز متفاوت نہیں ہے اور بسا اوقات حساب بھاری پڑتا ہے قلیل کی جانب نظر کرتے ہوئے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا اعتبار متعذر ہو گیا تو حکم اصل تمیز کے ساتھ متعلق ہوگا بخلاف کنواں کھودنے کے اسلئے کہ اجرت مٹی کو منتقل کرنے کا بدل ہے اور نقل تراب (قلت وکثرت کی وجہ سے) متفاوت ہوتا ہے۔

تشریح ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرماتے ہیں کہ بٹوارہ میں ہر ایک کے حصہ کو الگ کیا جاتا ہے تو جیسے قلیل کو کثیر سے الگ کیا جاتا ہے ایسے ہی کثیر کو قلیل سے الگ کیا جاتا ہے تو پھر قلیل وکثیر کی تمیز برابر ہوگی اور اجرت برابر ہوگی اور اسی طرح کبھی چھوٹا حصہ حساب کو الجھا دیتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے تو اصل مدار تمیز پر رہا جس میں تفاوت نہیں ہے۔

اور رہا مسئلہ کنواں کھودنے کا تو اس کی بات اور ہے کیونکہ وہاں اجرت مٹی نکالنے کی دی جاتی ہے اور یہاں قلیل وکثیر کے درمیان تفاوت ہے مثلاً پانی نکلا بیس گز پر اور ایک کا حصہ ۳/۴ اور دوسرے کا ۱/۴ ہے تو ایک کے ذمے پندرہ گز کھودنے کی اجرت ہوگی اور دوسرے کے ذمہ ۵ گز کھودنے کی اجرت ہوگی۔

کیونکہ ظاہر ہے کہ ۱۵ گز کھودنا ۵ گز کھودنے سے زیادہ بھاری ہے بہرحال حفر بیر میں قلت وکثرت کے اعتبار سے تفاوت ہے تو اجرت میں بھی تفاوت ہوگا بخلاف پہلے مسئلہ کے جہاں کا مقصد تمیز ہے۔

صاحبین کے قیاس کا جواب

والکیل والوزن ان کان للقسمة قیل هو علی الخلاف وان لم یکن القسمة فالأجر مقابل بعمل الکیل والوزن وهو یتفاوت

ترجمہ ۔ اور کیل اور وزن اگر بٹوارہ کیلئے ہوں کہا گیا ہے کہ وہ اسی اختلاف پر ہے اور اگر بٹوارہ کیلئے نہ ہو تو اجرت کیل ووزن کے عمل کا مقابل ہے اور یہ عمل متفاوت ہوتا ہے۔

تشریح ... صاحبینؒ نے اس کو کیل اور وزن کے مسئلہ پر قیاس کیا تھا تو اس کا جواب دیا کہ کیل ووزن دو قسم پر ہے۔ بٹوارہ کیلئے ہوگا یا بٹوارہ کیلئے نہ ہوگا۔

اول صورت میں پھر وہی سابق اختلاف ہے یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک اجرت عدد روس کے مطابق ہے اور صاحبین کے یہاں بقدر ملک تو اس مسئلہ پر قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ یہ امام صاحب کے نزدیک مسلم نہیں۔

اور اگر کیل ووزن بٹوارہ کیلئے نہ ہو بلکہ مکیل وموزون کی مقدار معلوم کرنے کیلئے ہو تو پھر اجرت بقدر ملک ہوگی کیونکہ یہاں اجرت کیل و وزن کا بدل ہے اور اس میں قلیل وکثیر کے اعتبار سے تفاوت ہے مثلاً زید اور بکر نے غلہ کا ایک ڈھیر خریدا ایک کا حصہ ۱/۳ اور دوسرے کا ۲/۳ ہے اب چاہتے ہیں کہ اس کا وزن معلوم ہو جائے بٹوارہ مقصود نہیں ہے تو اجرت اسی تناسب سے ہوگی ایک پر ۱/۳ اور دوسرے پر ۲/۳۔ سکب الانہر ص ۴۱۹ ج ۲ پر امام صاحبؒ کے قول کو صحیح کہا ہے اور کہا ہے **لان المعقود علیه التمییز لاغیر کما فی المضمرات**۔

اگر مطلق بولا جائے تو یہی عذر ہے

وهو العذر لو اطلق ولا يفصل

ترجمہ اور یہی عذر ہے اگر مطلق بولا جائے اور تفصیل بیان نہ کی جائے

تشریح یعنی اگر کیال اور وزان پر اجرت لیتے وقت یہ بات طے نہ ہوئی تو اب کیا ہوگا۔ اجرت کس حساب سے واجب ہوگی؟

تو فرماتے ہیں کہ یہاں یہی عذر ہے کہ قلیل و کثیر میں بظاہر تفاوت ہے یعنی زیادہ مقدار کی کیل میں مشقت زیادہ ہے تو زیادہ حصہ والے پر اجرت زیادہ ہوگی۔ تو اس کو فرمایا کہ اطلاق یعنی عدم تفصیل کے وقت بقدر ملک جو حساب رکھا گیا ہے وہ عذر کی بناء پر ہے۔ کہ تعین ہے نہیں اور بظاہر عمل میں تفاوت ہے جو اجرت میں تفاوت کو مقتضی ہے۔

امام صاحب کی دوسری روایت

وعنه انه على الطالب دون الممتنع لنفعه ومضرة الممتنع

ترجمہ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اجرت طالب پر ہے نہ کہ انکار کرنے والے پر طالب کے نفع کی وجہ سے اور ممتنع کے نقصان کی وجہ سے۔

تشریح یہ امام صاحبؒ سے دوسری روایت ہے کہ جس نے مطالبہ کیا صرف اس پر اجرت واجب ہے اور جو بٹوارہ سے منکر تھا اس پر واجب نہ ہو کیونکہ طالب کی خواہش پوری ہوئی تو اس کا نفع اسی کو پہنچا اور منکر کو نقصان پہنچا تو منفعت کے مطابق طالب ہی پہ تاوان ہونا چاہئے۔

مگر یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ بعض بٹوارہ کی درخواست کریں اور بعض انکار کریں ورنہ اگر سب درخواست کریں تو پھر جواب یہ ہوگا کہ اجرت سب پر مساوی ہوگی یا بقدر ملک ہوگی (کمامر) تو خلاصہ یہ ہوا کہ کیل ووزن کی صورت میں بقول اصح بالاجماع اجرت بقدر سہام ہوگی کذا فی سکب الانہر، اور عقار وغیرہ کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک مساوی اور صاحبینؒ کے نزدیک بقدر سہام۔

وارث شرکاء قاضی کے پاس آئیں اور اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کی تقسیم کا مطالبہ کریں تو قاضی کیلئے کیا حکم ہے، اقوال فقہاء

قال واذا حضر الشركاء عند القاضي وفي ايديهم دار أو ضيعة وادعوا انهم ورثوها عن فلان لم يقسمها القاضي عند ابي حنيفة حتى يقيموا البينة على موته وعدد ورثته وقال صاحباه يقسمها باعترافهم ويذكر في كتاب القسمة انه قسمها بقولهم وان كان المال المشترك ما سوى العقار وادعوا انه ميراث قسمه في قولهم جميعا ولو ادعوا في العقار انهم اشتروه قسمه بينهم

ترجمہ قدوری نے فرمایا اور جب قاضی کے پاس شرکاء حاضر ہوں اور ان کے قبضہ میں گھر یا زمین ہو اور انہوں نے دعویٰ کیا کہ انہوں نے اس کو فلاں سے میراث میں پایا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی اس کو تقسیم نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ اس کی موت اور اس کے

ورثا کی تعداد پر گواہ قائم کردیں اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کو ان کے اعتراف کے مطابق تقسیم کردے گا اور قسمت کے رجسٹر میں لکھ دے گا کہ اس نے اس کو ان کے قول کے مطابق تقسیم کیا ہے۔

اور اگر مال مشترک زمین کے علاوہ ہو اور وہ دعوی کریں کہ یہ میراث ہے تو قاضی ان تمام کے قول کے مطابق اس کو تقسیم کردے گا اور اگر وہ زمین کے بارے میں دعوی کریں کہ انہوں نے اس کو خریدا ہے تو قاضی اس کو ان کے درمیان تقسیم کردے گا۔

تشریح...... یہاں تین مسئلے ہیں۔

۱۔ شرکاء قاضی کے پاس جاکر دعوی کریں کہ یہ فلاں کی میراث ہے ہم کو ملا ہے اور قسمت کا مطالبہ کریں۔

۲۔ زمین کے علاوہ اشیاء منقولہ میں سے کسی چیز کے بارے میں یہی دعوی کریں اور قسمت کا مطالبہ کریں۔

۳۔ مسئلہ زمین ہی کا ہے مگر میراث میں پانے کا دعوی نہ ہو بلکہ خریدنے کا دعوی ہو تو آخر والے دونوں مسئلوں میں ہمارے علماء ثلاثہ کا اتفاق ہے کہ ان میں اقامت بینہ کی حاجت نہیں بلکہ بغیر اقامت بینہ کے قاضی اس کو تقسیم کردے گا۔ اور پہلا مسئلہ اختلافی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقامت بینہ ضروری ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بغیر اقامت بینہ کے ان کے اقرار کے مطابق بٹوارہ کردیا جائے گا۔ البتہ قاضی یادداشت کی غرض سے تقسیم کے رجسٹر میں درج کرے گا کہ یہ بٹوارہ ان کے قول کے موافق کیا گیا ہے۔ تاکہ اگر کوئی اور شریک نکلے تو اس کا نقصان نہ ہو۔

صاحبین کی دلیل

لهما ان اليد دليل الملك والاقرار امارة الصدق ولا منازع لهم فيقسمه بينهم كما في المنقول الموروث والعقار المشترى وهذا لانه لا منكر ولا بينة الا على المنكر فلا يفيد الا انه يذكر في كتاب القسمة انه قسمها باقرارهم ليقتصر عليهم ولا يتعداهم

ترجمہ...... صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ملک کی دلیل اور اقرار صدق کی علامت ہے اور ان کا کوئی منازع نہیں ہے تو قاضی اس کو ان کے درمیان تقسیم کردے گا جیسے منقول موروث میں اور عقار مشتری میں اور یہ اسلئے کہ کوئی منکر نہیں ہے اور بینہ صرف منکر کے اوپر ہوتا ہے تو اقامت بینہ مفید نہ ہوگا مگر قاضی تقسیم کے رجسٹر میں لکھ دے گا کہ قاضی نے اس کو ان کے اقرار کے موافق تقسیم کیا ہے تاکہ تقسیم انہیں پر مقصور رہے اور ان سے متعدی نہ ہوسکے۔

تشریح...... یہ صاحبینؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ زمین شرکاء کے قبضہ میں ہے جو ملک کی دلیل ہے اور ان کا اقرار ان کے صدق کی علامت ہے اور کوئی ان کا اس دعوی میں مخالف ہے نہیں تو جیسے صورت ثانیہ اور ثالثہ میں بغیر اقامت بینہ کے بٹوارہ ہوا ہے ایسے یہاں بھی ہونا چاہئے۔

کیونکہ بینہ منکر کے خلاف پیش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں کوئی منکر ہے نہیں تو اقامت بینہ لغو ہوجائے گا اسلئے کہ قاضی بغیر اقامت بینہ کے، تقسیم کردے گا مگر تقسیم کے کاغذات میں لکھ دے گا کہ میں نے یہ تقسیم ان کے اقرار پر کی ہے تاکہ یہ تقسیم انہیں تک محدود رہے اور اگر اتفاق سے کوئی اور شریک ہو ان تک متعدی نہ ہوسکے۔

تنبیہ..... قسمت کی دو قسمیں ہیں ۔ قسمت بالبینہ اور قسمت بالاقرار، اول غیر کی جانب متعدی ہوگی اور دوسری غیر کی جانب متعدی نہ ہوگی ۔

اگر قسمت اقرار سے ہوئی اور میت کی ام ولد اور اس کے مدبر نے عتق کا دعویٰ کیا، تو قاضی ان کے عتق کا فیصلہ نہیں کرے گا جب تک کہ یہ دونوں مولیٰ کی موت پر گواہ نہ قائم کردیں کیونکہ یہ قسمت بالاقرار ہے جو غیر کی جانب متعدی نہیں ہوتی ۔

اور اگر قسمت بالبینہ کی صورت ہو اور ام ولد اور مدبر نے عتق کا دعویٰ کیا تو قاضی ان کو اقامت بینہ علی الموت کا مکلّف بنائے بغیر ان کے عتق کا فیصلہ کردے گا۔ کیونکہ یہ قسمت غیر کی جانب متعدی ہوتی ہے۔

تو مصنفؒ نے جو فرمایا لیقتصر علیھم ولا یتعداھم اس کا مطلب یہی ہے کہ یہ قسمت بالاقرار ہے جو انہیں تک محدود ہے ان کے علاوہ کی جانب متعدی نہ ہوگی اس لئے قاضی تقسیم کے کاغذات میں درج کرے گا کہ یہ قسمت بالاقرار ہے یعنی قسمت بالبینہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

وله ان القسمة قضاء على الميت اذ التركة مبقاة على ملكه قبل القسمة حتى لو حدثت الزيادة تنفذ وصاياه فيها ويقضى ديونه منها بخلاف ما بعد القسمة واذا كان قضاء على الميت فالاقرار ليس بحجة عليه فلا بدمن البينة

ترجمہ..... اور دلیل ابوحنیفہؒ کی یہ ہے کہ قسمت قضاء علی المیت ہے اسلئے کہ ترکہ قسمت سے پہلے میت کی ملک پر باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر زیادتی پیدا ہو جائے تو اس زیادتی میں میت کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی اور اس سے اس کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔ بخلاف قسمت کے بعد کے اور جبکہ یہ تقسیم قضاء علی المیت ہے تو اقرار میت پر حجت نہیں ہے تو بینہ کا ہونا ضروری ہے۔

تشریح..... یہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب تک میت کا ترکہ تقسیم نہیں ہوتا تب تک وہ میت کی ملک ہے تو جب یہ ابھی میت کی ملک ہوا تو قاضی کا فیصلہ قضاء علی المیت ہوگا اور چونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے جو میت کے اوپر حجت نہیں ہوسکتا۔ اسلئے اقامت بینہ کی ضرورت ہے تاکہ اس کی بنیاد پر قضاء علی المیت ہوسکے۔

سوال..... تقسیم سے پہلے ترکہ میت کی ملک ہوتا ہے اس کی کیا دلیل ہے؟

جواب..... اگر میت نے کسی کیلئے باندی کی وصیت کی ہو اور موصی کی موت کے بعد قسمت سے پہلے اس کے بچہ کے ہاں پیدا ہوا تو اس بچہ کے اندر بھی وصیت جاری ہوگی۔ اسی طرح ایسی زیادتی سے میت کے ترکہ ادا کئے جائیں گے اس سے ثابت ہو کہ قبل القسمت میت کی ملک برقرار ہے۔

صاحبین کی دلیل کا جواب

وهو مفيد لان بعض الورثة ينتصب خصما عن المورث ولا يمتنع ذالك باقراره كما في الوارث اوالوصي المقر بالدين فانه يقبل البينة عليه مع اقراره

ترجمہ ......اور یہ (اقامت بینہ) مفید ہے اسلئے کہ بعض ورثا کو مورث کی جانب سے خصم مقرر کیا جائے گا اور یہ ممتنع نہیں ہے اس کے اقرار کی وجہ سے جیسا کہ وارث یا اس وصی کے اندر جو دین کا اقرار کرنے والا ہو کہ اس کا بینہ اس پر قبول کر لیا جاتا ہے اس کے اقرار کے باوجود۔

تشریح......صاحبینؒ نے فرمایا تھا کہ یہاں اقامت بینہ مفید نہیں بلکہ لغو ہے۔ اس کا جواب دیا جا رہا ہے کہ اقامت بینہ یہاں مفید ہے اسلئے کہ شرکاء میں سے ایک کو یہاں میت کا نائب بنا دیا جائے گا اور دوسرا اس کا خصم بنے گا تا کہ اب قاضی فیصلہ کر سکے۔

سوال......جب ان دونوں کو اقرار ہے پھر ایک کو خصم بنانے کا کیا مطلب اور اس کا کیا فائدہ؟

جواب......اقرار کے باوجود بھی آدمی خصم بن سکتا ہے جیسے کسی میت کا کوئی وارث یا وصی ہے اور کسی نے میت کے اوپر اپنے قرض کا دعویٰ کیا اور وارث یا وصی نے اس کا اقرار کر لیا مگر صاحب دین چاہتا ہے کہ قاضی کے سامنے پھر بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کروں تا کہ بات اور پختہ ہو جائے تو اس کے بینہ کو قبول کر لیا جائے گا۔

تو دیکھئے یہاں اقرار وارث یا وصی موجود ہے پھر اقامت بینہ ممتنع نہیں۔ اسی طرح اگر چہ دونوں وارثوں کا ایک ہی دعویٰ اور ایک ہی اقرار ہے اس اقرار کے باوجود خصم بنانا ممتنع نہیں ہے۔ جب خصم بنانا ممتنع نہ ہوا تو اقامت بینہ کا مفید ہونا ثابت ہو گیا اسلئے کہ بینہ خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جاتا ہے اور وہ صورت یہاں موجود ہے۔

تنبیہ......اس مقام پر ملا چلپی کا اعتراض ہے اور اس کا نفیس جواب ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نتائج الافکار تتمہ فتح القدیر ص ۷ ج ۸۔

صاحبین کے قیاس کا جواب

بخلاف المنقول لان في القسمة نظراً لحاجة الى الحفظ اما العقار محصن بنفسه ولان المنقول مضمون على من وقع في يده ولا كذالك العقار عنده وبخلاف المشترى لان المبيع لا يبقى على ذالك البائع وان لم يقسم فلم تكن القسمة قضاء على الغير

ترجمہ......بخلاف منقول کے اسلئے کہ قسمت میں شفقت ہے حفاظت کی جانب حاجت کی وجہ سے بہر حال زمین خود محفوظ ہے اور اسلئے کہ منقول مضمون ہے۔ اس شخص پر جس کے قبضہ میں وہ واقع ہوئی اور زمین ایسی نہیں ہے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور بخلاف مشتریٰ کے اسلئے کہ مبیع بائع کی ملکیت پر برقرار نہیں رہتی اگر چہ تقسیم نہ کی جائے تو قسمت قضاء علی الغیر نہ ہوگی۔

تشریح......صاحبینؒ نے پہلی صورت کو دوسری اور تیسری صورت پر قیاس کیا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس

لئے کہ شیء منقول میں حفاظت کی حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف زمین کے کیونکہ وہ تو خود محفوظ ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شیء منقول جس کے قبضہ میں جائے گی وہ اس کا ضامن ہوگا تو اسمیں میت کیلئے شفقت ہے اور زمین جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اسی لئے ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ زمین کا غصب متحقق نہیں ہوتا۔ بہر حال اس گفتگو سے معلوم ہوا کہ زمین کے مسئلہ کو منقول کے اوپر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

اور رہا شراء والا مسئلہ، تو چونکہ جب بائع نے کوئی چیز بیچ دی تو اب وہ اس کا مالک نہیں رہا۔ اگر چہ خریدنے والوں نے آپس میں ابھی بٹوارہ بھی نہ کیا ہو تو یہاں قضاء علی الغیر لازم نہیں آئے گی اور پہلی صورت میں قضاء علی المیت لازم آتی ہے اس وجہ سے آخر کے دونوں مسئلوں کو اول پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

شرکاء قاضی کے پاس آکر تقسیم کا مطالبہ کریں اور ملک کا سبب نہ بتائیں تو قاضی کیلئے کیا حکم ہے؟

قال وان ادعوا الملک ولم یذکروا کیف انتقل الیهم قسمه بینهم لانه لیس فی القسمة قضاء علی الغیر لانهم ما اقروا ابا لملک لغیرهم قال هذه روایة کتاب القسمة

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور اگر انہوں نے ملک کا دعویٰ کیا اور انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ اس کی طرف یہ کیسے منتقل ہوئی تو قاضی اس کو ان کے درمیان تقسیم کر دے گا اسلئے کہ اس قسمت میں قضاء علی الغیر نہیں ہے اسلئے انہوں نے اپنے غیر کیلئے ملک کا اقرار نہیں کیا صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ یہ مبسوط کی کتاب القسمت کی روایت ہے۔

تشریح..... شرکاء قاضی کے پاس جاکر تقسیم کا دعویٰ کریں اور یہ نہ بتائیں کہ یہ زمین ان کو کیسے ملی تو چونکہ انہوں نے کسی کیلئے ملکیت سابقہ کا اعتراف ہی نہیں کیا کہ قضاء علی الغیر لازم آئے اسلئے قاضی ان کے درمیان اس زمین کو تقسیم کرے گا۔

اب صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ مبسوط کی کتاب القسمة کی روایت ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت اس کے برعکس ہے جس میں اقامت بینہ کے بغیر تقسیم ممنوع ہے۔

دو آدمیوں نے قاضی کے پاس آکر زمین کا دعویٰ کیا اور بینہ قائم کر دیئے کہ وہ زمین ہمارے قبضہ میں ہے قاضی تقسیم کرے یا نہ کرے

وفی الجامع الصغیر ارض ادعاها رجلان واقاما البینة انها فی ایدیهما وارادا القسمة لم یقسمها حتی یقیما البینة انها لهما لاحتمال ان تکون لغیرهما

ترجمہ..... اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک زمین ہے جس کے بارے میں دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں نے بینہ قائم کیا اور یہ ان کے قبضہ میں ہے اور دونوں نے قسمت کا ارادہ کیا تو قاضی اس کو تقسیم نہیں کرے گا یہاں تک کہ دونوں بینہ قائم کریں۔ اس بات پر کہ یہ زمین ان دونوں کی ہے اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ وہ ان کے غیر کی ہو۔

تشریح ..... جامع صغیر کی روایت سے معلوم ہوا کہ اقامت بینہ ضروری ہے۔ اب آگے مصنفؒ فرمائیں گے کہ یہ کس کا قول فرماتے ہیں۔

اقوال فقہاء

ثم قيل هو قول ابي حنيفة خاصة وقيل هو قول الكل وهو الاصح لان قسمة الحفظ في العقار غير محتاج اليه وقسمة الملك تفتقر الى قيامه ولا ملك فامتنع الجواز

ترجمہ..... پھر کہا گیا کہ یہ مخصوص ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ سب کا قول ہے اور یہی اصح ہے اسلئے کہ حفاظتی بٹوارہ زمین میں اس کی جانب احتیاج نہیں ہے اور ملک کا بٹوارہ قیام ملک کا محتاج ہے اور ملک ہے نہیں تو جواز ممتنع ہو گیا۔

تشریح ..... یعنی جامع صغیر میں جو قول ہے ایک قول کے مطابق تو یہ صرف امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور دوسرے قول کے مطابق یہ علماء ثلاثہ کا قول ہے۔ اسی کو صاحب ہدایہ نے اصح قرار دیا ہے۔

اب اس کی دلیل بیان کریں گے کہ اقامت بینہ یہاں کیوں ضروری ہے۔ اولاً سمجھئے کہ قسمت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ بٹوارہ اسلئے ہوتا ہے کہ اس شی، کی حفاظت ہو اس کو قسمۃ الحفظ کہتے ہیں۔

۲۔ اسلئے بٹوارہ ہو کہ ہر ایک کو اس کی ملکیت ممتاز ہو کر مل جائے۔

اب دیکھئے کہتے ہیں کہ اگر زمین کی اس قسمت مذکورہ اس کو قسمۃ الحفظ قرار دیں وہ بھی غلط ہے کیونکہ زمین تو خود بخود محفوظ ہے تو اس میں حفاظتی قسمت کا کیا مطلب، اور اگر اس کو قسمۃ الملک قرار دیا جائے تو اس کیلئے ثبوت ملک کی ضرورت ہے اور ملکیت کا ثبوت ہے نہیں تو پھر جواز قسمت ہی ممتنع ہو گیا۔

دو ورثا حاضر ہوئے مورث کی وفات اور عدد ورثا پر گواہ قائم کئے تو قاضی تقسیم کر دے

قال واذا حضر وارثان واقاما البينة على الوفاة وعدد الورثة والدار في ايديهم ومعهم وارث غائب قسمها القاضي بطلب الحاضرين وينصب وكيلا يقبض نصيب الغائب وكذا لو كان مكان الغائب صبي يقسم وينصب وصيا يقبض نصيبه لان فيه نظر الغائب الصغير ولا بد من اقامة البيّنة في هذه الصورة عنده ايضا خلافاً لهما كما ذكرناه من قبل

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور جب دو وارث حاضر ہوں اور وفات اور ورثا کی تعداد پر گواہ قائم کئے اور گھر ان کے قبضہ میں ہو اور ان کے ساتھ کوئی غائب وارث ہو تو قاضی ان کو حاضرین کی طلب پر تقسیم کر دے گا اور ایک وکیل مقرر کر دے گا۔ جو غائب کے حصہ پر قبضہ کرے گا اور ایسے ہی اگر غائب کی جگہ بچہ ہو تو قاضی تقسیم کرے گا اور ایک وصی مقرر کر دے گا جو بچہ کے حصہ پر قبضہ کرے گا۔ اسلئے کہ اس میں غائب اور صغیر کیلئے شفقت ہے اور ضروری ہے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی اقامت بینہ بخلاف صاحبین کے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح.....اگر دو وارث حاضر ہوئے اور مورث کی وفات پر اور ورثا کی تعداد پر بینہ قائم کر دیا اور ایک وارث اور ہے جو غائب ہے

اور گھر انہیں کے قبضہ میں ہے جو موجود ہیں تو قاضی ان کے درمیان تقسیم کر دے گا اور غائب کیلئے کوئی وکیل مقرر کر دے گا جو اس کے حصہ پر قبضہ کرے۔

اور اگر ایک بچہ ہو تو بھی یہی حکم ہے اور بچہ کیلئے قاضی ایک وصی مقرر کر دے گا جو اس کے حصہ پر قبضہ کر لے گا کیونکہ اس میں سب کی رعایت ہے اور غائب اور بچہ کیلئے باعث شفقت ہے اور اقامت بینہ کا پہلا اختلاف جو امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان تھا وہ یہاں بھی ہے۔

دو مشتریوں میں سے ایک کی عدم موجودگی میں قاضی تقسیم کا فیصلہ نہیں کرے گا

ولو كانوا مشترين لم يقسم مع غيبة احدهم والفرق ان ملك الوارث ملك خلافة حتى يرد بالعيب، ويرد عليه بالعيب فيما اشتراه المورث اوباع ويصير مغرورا بشراء المورث فانتصب احدهما خصما عن الميت فيما في يده والآخر عن نفسه فصارت القسمة قضاء بحضرة المتخاصمين اما الملك الثابت بالشرا ملك مبتداء ولهذا لايرد بالعيب على بائع بائعه فلا يصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق

ترجمہ.....اور اگر وہ مشتری ہوں تو قاضی انمیں سے ایک کی غیبت کے ساتھ تقسیم نہیں کرے گا اور فرق یہ ہے کہ وارث کی ملک وہ ملک خلافت ہے یہاں تک کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کر دے گا اور اس پر عیب کی وجہ سے واپس کیا جائے گا اس چیز کے اندر جس کو مورث نے خریدا یا بیچا ہو۔ اور وہ شراء مورث سے مغرور ہوگا تو مقرر ہوگا ان میں سے ایک میت کی جانب سے خصم بن کر اس چیز کے سلسلہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے اور دوسرا اپنی جانب سے تو ہو جائے گی یہ قسمت قضاء دو متخاصمین کی موجودگی میں بہر حال وہ جو شراء سے ثابت ہے وہ ملک جدید ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع پر واپس نہیں کر سکے گا تو حاضر غائب کی جانب سے خصم بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا تو فرق واضح ہو گیا۔

تشریح..... ماقبل میں تین مسئلے مذکور ہوئے تھے جن کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے پھر چوتھے نمبر پر ایک مطلق مسئلہ آیا تھا جو ارث و شراء سے مقید نہیں تھا اس کا بیان گذر چکا ہے۔ پھر پانچویں نمبر پر ارث کا ذکر آیا جس میں ایک وارث غائب تھا جس میں بٹوارہ کرنے کو کہا گیا تھا۔

یہ چھٹا مسئلہ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ دو شخص قاضی کے پاس حاضر ہوئے اور ان کے قبضہ میں کوئی گھر وغیرہ ہے انہوں نے دعویٰ کیا کہ ہم نے اس گھر کو فلاں آدمی سے خریدا اور ہم تین شریک ہیں ہم میں سے ایک غائب ہے اور ہم تقسیم چاہتے ہیں تو کیا قاضی تقسیم کرے گا۔

تو فرمایا کہ اگر سب موجود ہوتے تو قاضی تقسیم کر دیتا مگر یہاں تقسیم نہیں کرے گا اگر چہ شرکاء حاضرین شراء پر گواہ بھی قائم کر دیں تب بھی قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔

سوال..... پہلی صورت میں جبکہ کوئی وارث غائب ہو آپ نے بٹوارہ کر دینے کو کہا تھا تو یہاں انکار کیوں؟

جواب...... پہلی صورت میں شرکاء میں سے کسی کو میت کی طرف سے خصم مقرر کر لیا جاتا ہے اور یہاں نیابت کی کوئی صورت نہیں بائع تو درمیان سے بالکلیہ خارج ہو چکا ہے اور شریک حاضر کے اندر بھی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ شریک غائب کا نائب اور خلیفہ بن جائے تو یہاں قضاء علی الغائب لازم آتی ہے اور پہلی صورت میں قضاء علی الغائب نہیں بلکہ متخاصمین کے روبرو قضاء ہے۔

سوال...... وارث مورث کا خلیفہ کیسے ہے؟

جواب...... یہ تو بدیہی بات ہے کہ وارث کی ملکیت خلافت کے طریقہ پر ہے جس کی کھلی ہوئی دلیل یہ ہے کہ اگر مورث نے کوئی چیز خریدی اور مر گیا اور وارث نے اس کے اندر کوئی عیب پایا تو عیب کی وجہ سے اس کو بائع پر واپس کر سکتا ہے۔

اور اسی طرح اگر مورث نے کوئی چیز بیچی اور اس کا انتقال ہو گیا اور مشتری نے اس میں کوئی عیب پایا تو وارث پر عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے۔ نیز اسی طرح اگر مورث نے کوئی باندی خریدی اور مر گیا اور وارث نے اس کو ام ولد بنا لیا اور پھر کسی نے استحقاق کا دعویٰ کر دیا تو بچہ تو آزاد ہو گا اور وارث کے اوپر مستحق کیلئے بچہ کی قیمت واجب ہو گی اور باندی کا عقر واجب ہو گا۔ پھر وارث بائع سے بچہ کی قیمت اور باندی کا ثمن واپس لے گا اور عقر واپس نہیں لے گا۔ اور اگر مورث خود زندہ ہوتا تو وہ بھی ایسا ہی کرتا جیسے اس کی عدم موجودگی میں وارث نے کیا ہے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ وارث کی ملکیت ملک خلافت ہے۔ تو ارث والے مسئلہ میں یہ صورت متحقق تھی کہ ان میں سے ایک کو اس مال کے سلسلہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے میت کی جانب سے خصم مقرر کر دیا جائے اور دوسرا شریک اپنی جانب سے دوسرے کے مقابلہ میں خصم بنے۔ اس وجہ سے یہ صورت قضاء علی الغائب نہیں ہوئی تھی۔

اور شراء والی صورت قضاء علی الغائب ہو گئی اس وجہ سے اول جائز ہے اور دوسری جائز نہیں ہے۔ کیونکہ شراء میں ملک خلافت نہیں بلکہ ملک جدید ہوتی ہے یہی توجہ ہے کہ مشتری عیب کی وجہ سے اپنے بائع پر تو واپس کر سکتا ہے مگر بائع کے بائع پر واجب نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے ہم نے ان دونوں میں فرق کیا ہے۔

غائب کے قبضہ میں کچھ حصہ ہونے کی صورت میں قاضی تقسیم نہیں کرے گا

وان كان العقار في يد الوارث الغائب اوشئ منه لم يقسم و كذا اذا كان في يد مودعه و كذا اذا كان في يد الصغير لان القسمة قضاء على الغائب و الصغير باستحقاق يدهما من غير خصم حاضر عنهما و امين الخصم ليس بخصم عنه فيما يستحق عليه و القضاء من غير خصم لا يجوز و لا فرق في هذا الفصل بين اقامة البينة وعدمها هو الصحيح كما اطلق في الكتاب

ترجمہ...... اور اگر زمین یا اس کا کچھ حصہ وارث غائب کے قبضہ میں ہو تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا اور ایسے ہی جبکہ غائب کے مودع کے پاس ہو اور ایسے ہی جبکہ بچہ کے قبضہ میں ہو اس لئے کہ قسمت **قضاء على الغائب و الصغير** ہے ان کے قبضہ کے استحقاق کے سلسلہ میں بغیر کسی ایسے خصم کے جو ان دونوں کی جانب سے حاضر ہو اور خصم کا امین غائب کی جانب سے خصم نہیں ہے اس چیز کے اندر جس کا غائب پر استحقاق ثابت کیا جائے اور بغیر خصم کے قضاء جائز نہیں ہے۔ اور اس صورت میں کوئی فرق نہیں ہے اقامت بینہ اور اس کے عدم

کے درمیان یہی صحیح ہے جیسا کہ کتاب (جامع صغیر) میں مطلق فرمایا ہے۔

تشریح ...... یہ صورت پانچویں مسئلہ کا تتمہ ہے۔ اس مسئلہ میں جبکہ زمین شرکاء حاضرین کے قبضہ میں تھی۔ حکم یہ تھا کہ بٹوارہ کر دیا جائے گا۔

اور تتمہ میں فرمایا کہ اگر زمین اسی وارث کے قبضہ میں ہے جو غائب ہے ساری اسی کے قبضہ میں ہو یا کچھ ہو۔ یا اس وارث غائب کے مودع کے پاس ہو یا زمین اس وارث کے قبضہ میں ہو جو بچہ ہے۔ تو ان تینوں صورتوں میں خواہ اقامت بینہ ہو یا نہ ہو بہر حال قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔

اسلئے کہ غائب اور صغیر کا قبضہ ہے۔ حالانکہ کوئی ان کا مقرر کردہ نائب و وکیل موجود نہیں ہے تو اگر یہاں قسمت کو جائز کر دیا جائے تو بغیر ایسے خصم کے جو ان کی جانب سے نائب ہو قضاء لازم آئے گی اور یہاں قضاء علی الغائب اور قضاء علی الصغیر ہوگی جو جائز نہیں ہے۔

اور جامع صغیر کا اطلاق بتا رہا ہے کہ اقامت بینہ میں اور عدم اقامت بینہ میں یہاں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور اسی روایت کو مصنفؒ نے مبسوط کی روایت کے مقابلہ میں صحیح قرار دیا ہے مبسوط میں کہا ہے کہ اقامت بینہ کے بعد تقسیم کر دی جائے گی۔

سوال ...... اگر زمین غائب یا صغیر کے قبضہ میں ہو وہاں تو آپ کی دلیل مذکور جاری ہوگی اور جب غائب نے کسی مودع کے پاس رکھی ہو تو دلیل مذکور جاری نہ ہوگی کیونکہ یہاں مودع غائب کی جانب سے خصم بن سکتا ہے؟

جواب ...... یہ مودع وامین حفاظت کا ذمہ دار ہے کوئی اس کے اوپر استحقاق کا دعویٰ کرے اس سلسلہ میں وہ خصم نہیں بن سکتا۔ کیونکہ اس کے پاس یہ ودیعت حفاظت کیلئے ہے نہ کہ ایسا خصم بن کر استحقاق غیر ثابت کرانے کیلئے۔

ایک وارث حاضر ہو تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا اگر چہ وہ بینہ قائم کر دے

قال وان حضر وارث واحدلم يقسم وان اقام البينة لانه لابد من حضور خصمين لان الواحد لا يصلح مخاصما ومخاصما وكذا مقاسما ومقاسما بخلاف ما اذا كان الحاضر اثنين على ما بينا

ترجمہ ...... اور اگر ایک وارث حاضر ہوا تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا اگر چہ وہ بینہ قائم کر دے اسلئے کہ دو خصموں کا حاضر ہونا ضروری ہے اسلئے کہ ایک شخص مخاصم اور مخاصم اور ایسے ہی مقاسم اور مقاسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بخلاف اس صورت کے جبکہ حاضر دو ہوں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... یہ بھی تتمہ مذکورہ کا جزو ہے کہ اگر صرف ایک ہی وارث حاضر ہوا اور اقامت بینہ بھی کر دے تب بھی قاضی بٹوارہ نہیں کرے گا۔ زمین اسکے قبضہ میں ہو یا غیر کے کیونکہ فیصلہ کیلئے کم از کم دو شریک حاضر ہونا ضروری ہے اسلئے کہ ایک ہی شخص مخاصم بھی ہو اور مخاصم بھی اور وہی مقاسم بھی ہو اور مقاسم بھی، یہ نہیں ہو سکتا اسلئے یہاں بٹوارہ نہیں کیا جا سکتا۔

ورثا صغیر اور کبیر ہوں تو قاضی صغیر کی جانب سے وصی مقرر کر کے تقسیم کر دے

ولو كان الحاضر صغيراً وكبيراً نصب القاضي عن الصغير وصيا وقسم اذااقيمت البينة وكذا اذا

حضر وارث كبير وموصى له بالثلث فيها فطلبا القسمة واقاما البينة على الميراث والوصية تقسم لاجتماع الخصمين الكبير عن الميت والموصى له عن نفسه وكذا الوصي عن الصبي لانه حضر بنفسه بعد البلوغ لقيامه مقامه

ترجمہ...... اور اگر حاضر صغیر اور کبیر ہو تو قاضی صغیر کی جانب سے ایک وصی مقرر کر دے گا اور تقسیم کر دے گا جبکہ بینہ قائم کر دیا گیا ہو اور ایسے ہی جبکہ وارث کبیر اور اس کے گھر کے اندر جس کو ثلث کی وصیت کی گئی حاضر ہوں اور دونوں میراث اور وصیت پر گواہ قائم کر دیں تو قاضی اس کو تقسیم کر دے گا۔ دو خصموں کے جمع ہو جانے کی وجہ سے کبیر میت کی جانب سے اور موصی لہ اپنی جانب سے اور ایسے ہی وصی بچہ کی جانب سے گویا کہ بلوغ کے بعد خود حاضر ہوا ہو۔ وصی کے بچہ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے۔

تشریح...... اگر دو وارث حاضر ہو گئے مگر ان میں سے ایک بچہ ہے اور ایک بالغ ہے یا ان میں سے ایک بالغ اور دوسرا وہ ہے جس کیلئے میت نے تہائی کی وصیت کر رکھی ہے تو قاضی کیا کرے۔

تو فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں قاضی تقسیم کر دے گا۔ مگر اقامت بینہ دونوں میں شرط ہے۔ اور پہلی صورت میں یہ بھی شرط ہے کہ قاضی بچہ کی طرف سے کسی وصی کو مقرر کر دے۔ اب دونوں صورتوں میں خصمین کا اجتماع ہو گیا جو قضاء کیلئے شرط ہے۔

پہلی صورت میں بالغ کو میت کی جانب سے خصم مانا جائے گا اور وصی کو بچہ کی طرف سے اور دوسری صورت میں بالغ میت کی طرف سے اور موصی لہ بالثلث اپنی طرف سے۔ چونکہ وصی بچہ کا قائم مقام ہے تو وصی کا حاضر ہونا ایسا ہے گویا کہ بچہ بلوغ کے بعد خود ہی حاضر ہو گیا۔

فصل فيما يقسم وما لا يقسم

ترجمہ...... یہ فصل ہے ان چیزوں کے بیان میں جن کو تقسیم کیا جائے گا اور جن کو تقسیم نہیں کیا جائے گا

تشریح...... قسمت کے مسائل ان دونوں پر منقسم ہیں کہ ان میں سے بعض اشیاء قابل قسمت ہوتی ہیں اور بعض نہیں ہوتیں، تو ان کا بیان ضروری ہے تو اس فصل میں اسی کی تفصیل بیان کی جائے گی۔

شرکاء میں سے ہر ایک اپنے حصے سے انتفاع کر سکتا ہے تو قاضی ان میں سے ایک کے مطالبہ پر بھی تقسیم کر سکتا ہے

قال واذا كان كل واحد من الشركاء ينتفع بنصيبه قسم بطلب احدهم لان القسمة حق لازم فيما يحتملها عند طلب احدهم على ما بيناه من قبل

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ شرکاء میں سے ہر ایک اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہے تو قاضی ان میں سے ایک کی طلب پر تقسیم کر دے گا (اگر چہ دوسرا انکار بھی کرے) اس لئے کہ ان چیزوں میں جو تقسیم کا احتمال رکھتی ہیں حق لازم ہے ان میں سے کسی ایک کی

طلب پر اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ..... اگر تقسیم کے بعد ہر شریک اپنے حصہ سے نفع حاصل کر سکتا ہے تو جب شرکاء میں سے کسی نے قسمت کا مطالبہ کیا تو قاضی تقسیم کرے گا اور اس میں قاضی کیلئے منکر پر جبر جائز ہوگا۔ کیونکہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ جو اشیاء متحمل قسمت ہیں ان میں قسمت ایک حق لازم ہے۔

دو شرکاء میں سے ایک کا حصہ بہت کم ہے کہ قسمت کے بعد جس سے انتفاع نہ ہو سکے اور دوسرے کا حصہ زیادہ ہے کہ قسمت کے بعد بھی انتفاع ہو سکتا ہے اور ایک شریک قسمت کا مطالبہ کرتا ہے، قاضی تقسیم کرے یا نہ کرے

وان كان ينتفع احدهما ويستضر به الآخر لقلة نصيبه فان طلب صاحب الكثير قسم وان طلب صاحب القليل لم يقسم لان الاول منتفع به فاعتبر طلبه والثاني متعنت في طلبه فلم يعتبر وذكر الجصاص على قلب هذا لان صاحب الكثير يريد الاضرار بغيره والآخر يرضى بضرر نفسه وذكر الحاكم الشهيد في مختصره ان ايهما طلب القسمة يقسم القاضي والوجه اندرج فيما ذكرناه والاصح المذكور في الكتاب وهو الاول

ترجمہ ..... اور اگر ان میں سے ایک نفع اٹھا سکتا ہے اور دوسرے کو اپنے حصہ کے کم ہونے کی وجہ سے ضرر ہوگا تو اگر صاحب کثیر طلب کرے تو قاضی تقسیم کر دے گا اور اگر صاحب قلیل طلب کرے تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا اسلئے کہ اول اپنے حصہ سے منتفع ہوگا اور اس کی طلب معتبر ہوگی۔ اور دوسرا اپنی طلب میں بربادی چاہنے والا ہے تو اس کی طلب معتبر نہ ہوگی اور جصاصؒ نے اس کے برعکس ذکر کیا ہے اسلئے کہ صاحب کثیر اپنے غیر کو اضرار کا ارادہ کرتا ہے اور دوسرا اپنے ضرر پر راضی ہے اور حاکم شہید نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ ان میں سے جونسا تقسیم کو طلب کرے گا تو قاضی تقسیم کر دے گا اور وجہ وہی ہے جو اس میں درج ہے۔ جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور اصح وہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور وہ قول اول ہے۔

تشریح ..... دو شریک ہیں ان میں سے ایک کا حصہ بہت کم ہے کہ قسمت کے بعد جس سے انتفاع نہ ہو سکے اور دوسرے کا حصہ زیادہ ہے کہ قسمت کے بعد بھی اس سے انتفاع ہوگا۔ اور ان میں سے ایک تقسیم کا مطالبہ کرتا ہے تو اب قاضی کیا کرے تو اس میں تین قول ہیں:-

۱۔ قول قدوریؒ، کہ اگر طلب کرنے والا صاحب کثیر ہے تو بٹوارہ کر دیا جائے گا اور صاحب قلیل کی طلب پر بٹوارہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اول کی طلب تو معتبر ہے کیونکہ اس کا نفع برقرار ہے اور دوسرے کی طلب غیر معتبر ہے کیونکہ وہ اپنی بربادی کے در پے ہے۔

۲۔ قول جصاصؒ، اول کی طلب پر تقسیم نہ ہوگی اور دوسرے کی طلب پر ہو جائے گی۔ دوسرے کی طلب تو اسلئے معتبر ہے کہ وہ اپنے نقصان سے راضی ہے اور اول کی طلب اس لئے معتبر نہیں کہ وہ دوسرے کو تکلیف دینے کے در پے ہے۔

۳۔ قول حاکم شہیدؒ، جو انہوں نے اپنی مختصر میں بیان کیا ہے کہ جونسا بھی قسمت کو طلب کرے تو قاضی تقسیم کر دے۔

اور ماقبل میں ذکر کردہ دلیل اس کی بھی دلیل ہے یعنی دلیل کے ایک پرزے میں قولِ اول کی دلیل کام کرے گی۔ اور دوسرے پرزے میں قول ثانی کی۔

پھر صاحب ہدایہؒ نے ان اقوال ثلاثہ میں قول قدوریؒ کو ترجیح دی ہے۔ اور مجمع الانہر ص ۴۷۲ ج ۲ پر بحوالہ در وذخیرہ کہا ہے و علیہ الفتویٰ۔

تنبیہ ... یہاں جصاصؒ کہا ہے جو ابوبکر جصاص رازیؒ سے مشہور ہیں اور بعض نسخوں میں خصافؒ ہے اور یہی صحیح ہے اسلئے کہ یہ خصافؒ ہی کا ذکر کردہ قول ہے۔ مگر صاحب مجمع الانہر نے قول قدوریؒ کے بعد لکھا ہے **وهو الاصح هذا قول الخصاف والامام السرخسي**، پھر فرمایا **و ذكر الخصاف عكسه**، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب اول ہی ہے ثانی کے وہ ناقل ہیں۔ بعض حضرات نے قول حاکم شہید کو ترجیح دی ہے مگر لائق ترجیح و معتمد علیہ وہ قول اول ہی ہے۔ صاحب ہدایہ نے خصافؒ کے قول کو نقل نہیں کیا یہ ہمارے قول سابق کا مؤید ہے کہ اس میں دو ہی قول ہیں فتدبر۔

ایک شریک کا حصہ اتنا کم ہے کہ قسمت کے بعد اس سے انتفاع ممکن نہیں تو قاضی باہمی رضا کے ساتھ تقسیم کرسکتا ہے ورنہ نہیں

وان كان كل واحد يستضر لصغره لم يقسمها الا بتراضيهما لان الجبر على القسمة لتكميل المنفعة وفي هذا تفويتها ويجوز بتراضيهما لان الحق لهما وهما اعرف بشأنهما اما القاضي فيعتمد الظاهر

ترجمہ ...... اور اگر ہر ایک کو ضرر ہو اس کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تو قاضی اس کو تقسیم نہیں کرے گا مگر ان دونوں کی رضامندی کے ساتھ اسلئے کہ قسمت پر جبر تکمیل منفعت کیلئے ہے اور اس میں منفعت کی تفویت ہے اور ان دونوں کی رضامندی سے جائز ہے اسلئے کہ حق ان دونوں کا ہے اور وہ دونوں اپنی شان کو زیادہ جاننے والے ہیں بہر حال قاضی پس وہ ظاہر پر اعتماد کرے گا۔

تشریح ...... یعنی اگر ہر ایک کا حصہ اتنا چھوٹا ہو کہ قسمت کے بعد قابل انتفاع نہ رہے تو قاضی اس وقت تقسیم کرسکتا ہے جبکہ دونوں راضی ہو جائیں ورنہ تقسیم نہیں کرے گا۔ کیونکہ قسمت کا موضوع یہ تھا کہ اس سے منفعت کی تکمیل ہو اور یہاں منفعت کی تفویت ہے۔ ہاں اگر دونوں راضی ہوں تو قاضی تقسیم کردے گا کیونکہ انہیں دونوں کا حق ہے اور اپنے معاملات و حالات وہ خوب جانتے ہیں۔

البتہ قاضی کا کام ظاہر پر اعتماد کرنا ہے اور ظاہر ضرر اور نقصان ہے لہٰذا ایک کی طلب پر ظاہر کا اعتبار کرے گا اور دونوں کی طلب ظاہر کو بدلنے والی ہو جائے گی۔ کیونکہ ان دونوں کی آمادگی یہ بتاتی ہے کہ شاید اس میں کچھ منفعت ہو۔

علامہ زیلعیؒ نے تبیین میں کہا ہے کہ قاضی دونوں کی طلب کے اوپر بھی تقسیم نہیں کرے گا۔

منقول اشیاء میں شرکاء نے تقسیم کا مطالبہ کیا اور جنس بھی ایک ہی ہے تو قاضی تقسیم کرے

قال ويقسم العروض اذا كانت من صنف واحد لان عند اتحاد الجنس يتحد المقصود فيحصل التعديل في القسمة والتكميل في المنفعة

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور سامانوں کو قاضی تقسیم کرے گا (جبراً) جبکہ ایک جنس سے ہوں اسلئے کہ اتحادِ جنس کے وقت مقصود متحد ہے تو قسمت میں تعدیل اور منفعت میں تکمیل حاصل ہو جائے گی۔

تشریح...... شیءِ منقول میں شرکاء نے قسمت کا مطالبہ کیا اور وہ جنس واحد ہے مثلاً کپڑے ہیں تو جنس کے متحد ہونے کی وجہ سے یہاں برابری حاصل ہو سکے گی اور منفعت میں تکمیل حاصل ہوگی جو قسمت کا مقصد وموضوع ہے لہٰذا قاضی تقسیم کر دے گا اور اس میں قاضی کیلئے منکر پر جبر جائز ہوگا۔

قاضی دو جنسوں میں تقسیم نہیں کر سکتا

ولا يقسم الجنسين بعضها في بعض لانه لااختلاط بين الجنسين فلا تقع القسمة تمييزا بل تقع معاوضة وسبيلها التراضي دون جبر القاضي

ترجمہ...... اور قاضی دو جنسوں کو تقسیم نہیں کرے گا ان میں سے بعض کو بعض کے اندر اسلئے کہ دو جنسوں کے درمیان اختلاط نہیں ہوتا تو قسمت تمیز واقع نہیں ہوگی بلکہ وہ معاوضہ واقع ہوگا اور معاوضہ کی سبیل تراضی ہے نہ کہ جبر قاضی۔

تشریح...... پہلی صورت میں تو قاضی کو جبر کی ولایت حاصل ہے لیکن اگر دو جنسیں ہوں تو پھر قاضی کو ولایتِ جبر نہیں ہے مثلاً اونٹ اور گھوڑے ہیں تو ان میں اختلاط تو ہوگا نہیں کہ قسمت کو یہاں امتیاز کیلئے قرار دیا جائے بلکہ یہ تو معاوضہ کی صورت ہوگی اور معاوضہ میں جبر نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی آسان راہ یہی ہے کہ شرکاء راضی ہو جائیں پھر ایسی تقسیم جائز ہے۔

قاضی کن چیزوں میں جبراً تقسیم کر سکتا ہے اور کن میں نہیں

ويقسم كل موزون ومكيل كثير اوقليل والمعدود المتقارب وتبر الذهب والفضة وتبر الحديد والنحاس والابل بانفرادها او البقر او الغنم ولا يقسم شاة وبعيرا وبرذونا وحمارا ولا يقسم الاواني لانها باختلاف الصنعة التحقت بالاجناس المختلفة

ترجمہ...... اور قاضی (جبراً) تقسیم کر دے گا ہر وزنی اور کیلی چیز کی زیادہ ہو یا کم اور معدود متقارب کی اور سونے اور چاندی کی ڈلی کی اور لوہے اور تانبے کی ڈلی کی اور تنہا اونٹ یا گائے اور بکری کی اور نہیں تقسیم کرے گا (جبراً) بکری اور اونٹ کو اور گھوڑے اور گدھے کو اور نہیں تقسیم کرے گا برتنوں کو اسلئے کہ برتن صنعت کے اختلاف کی وجہ سے اجناسِ مختلفہ کے ساتھ لاحق ہیں۔

تشریح...... یہاں صاحب ہدایہؒ کچھ تفریعات بیان فرما رہے ہیں کہ کن چیزوں کے اندر قاضی جبراً تقسیم کر سکتا ہے اور کہاں نہیں کر سکتا۔ تو بتایا کہ،

۱۔ ہر وزنی اور کیلی چیز قلیل ہو یا کثیر ان میں قاضی کو قسمت کا جبراً حق ہے۔

۲۔ یہی حال معدود متقارب کا ہے۔

۳۔ اور سونے اور چاندی نیز لوہا اور تانبے کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ مساوات وبرابری کی جا سکتی ہے۔ تبر ٹکڑا۔

۴۔ تنہا اونٹوں میں اور گائے اور بکری میں قاضی تقسیم کر سکتا ہے کیونکہ ان کے درمیان اتحاد جنس کی وجہ سے تفاوت کم ہے۔

۵۔ بکری اور اونٹ گھوڑا اور گدھا ان کے درمیان تفاوت فاحش ہے۔ لہٰذا یہاں قاضی جبراً تقسیم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جب ایک طرف گھوڑا اور دوسری طرف گدھا جائے گا تو اس میں تفاوت فاحش کا ہونا ظاہر ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے گھوڑوں کو تقسیم کر دے پھر گدھوں کو۔

۶۔ برتنوں کے اندر بھی تفاوت فاحش ہے تو اگرچہ برتن ایک ہی چیز کے ہوں مگر چونکہ ان میں صنعت مختلف ہیں اور اختلاف صنعت اختلاف جنس کے درجہ میں ہے اور مختلف الجنس میں قاضی کو جبراً تقسیم کا حق نہیں ہے۔

ہروی کپڑے کو قاضی جبراً تقسیم کر سکتا ہے

ويقسم الثياب الهروية لاتحاد الصنف

ترجمہ...... اور قاضی تقسیم کر دے ہروی کپڑوں کو جنس کے متحد ہونے کی وجہ سے۔

تشریح خراسان میں ایک شہر ہے جس کا نام ہرات ہے اس کی جانب نسبت کرتے ہوئے ہروی بولتے ہیں الثیاب الھرویہ یعنی ہروی کپڑے۔ جیسے ہمارے یہاں بولتے ہیں بنارسی ساڑھی وغیرہ۔ تو چونکہ یہاں صنف میں اتحاد ہے اسلئے یہاں قاضی جبراً تقسیم کر سکتا ہے۔

ایک ہی کرتہ، شیروانی، پائجامہ کو تقسیم نہیں کر سکتا

ولا يقسم ثوبا واحداً لاشتمال القسمة على الضرر إذهى لا تتحقق الابالقطع

ترجمہ...... اور قاضی تقسیم نہیں کرے گا ایک کپڑے کو قسمت کے شامل ہونے کی وجہ سے ضرر پر اسلئے کہ قسمت متحقق نہیں ہوتی مگر کاٹنے کے ساتھ۔

تشریح اگر ایک کپڑا ہے مثلاً کرتہ ہے یا شیروانی یا پائجامہ تو اگر اس کو تقسیم کیا جائے گا تو ضرر ہوگا کیونکہ تقسیم کیلئے اس کو کاٹنا پڑے گا پھر وہ کسی کیلئے بھی انتفاع کے قابل نہ رہے گا۔

دو کپڑوں کو جبکہ ان کی قیمت مختلف ہو تو قاضی جبراً تقسیم نہیں کر سکتا

ولا ثوبين اذا اختلفت قيمتهما لما بينا بخلاف ثلثة اثواب اذا جعل ثوب بثوبين او ثوب وربع ثوب بثوب وثلثة ارباع ثوب لانه قسمة البعض دون البعض وذالک جائز

ترجمہ...... اور تقسیم نہیں کرے گا دو کپڑوں کو جبکہ ان دونوں کی قیمت مختلف ہو اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ بخلاف تین کپڑوں کے جبکہ ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے بدلہ میں کر دیا جائے یا ایک کپڑے اور ایک کپڑے کے ۱/۴ کو دوسرے کپڑے اور دوسرے کے ۳/۴ کے بدلہ کر دیا جائے اس لئے کہ یہ بعض کی قسمت ہے۔ نہ کہ بعض کی اور یہ جائز ہے۔

تشریح..... اگر دو کپڑے ہیں اور دونوں کی قیمت مختلف ہے وہاں بھی قاضی قسمت پر جبر نہیں کر سکتا۔ مثلاً ایک کرتہ ہے اور ایک شیروانی ہے تو یہاں بھی قسمت کیلئے قطع کی ضرورت پیش آئے گی اور اس کا مضر ہونا ظاہر ہے۔

اور اگر کپڑے تین ہیں تو وہاں جبراً تقسیم کی جا سکتی ہے مثلاً دو کرتے ہیں جو قیمتی ہیں اور ایک شیروانی ہے تو شیروانی ایک کو اور دو کرتے ایک کو مل جائیں گے تو بالکل قطع کی نوبت نہ آئے گی۔

یا ایک کرتہ اور ایک پائجامہ ہے اور ایک شیروانی ہے تو پائجامہ اور شیروانی کا چوتھائی ایک کو دے دیا اور کرتہ اور شیروانی کے تین چوتھائی دوسرے کو تو کرتے اور پائجامے میں تقسیم ہو گئی شیروانی مشترک رہی تو یہ صورت جائز ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے کہا ہے **ولانه قسمة البعض دون البعض وذالک جائز.**

غلام اور جواہر کو قاضی تقسیم کر سکتا ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

و قال ابوحنيفة لا يقسم الرقيق والجواهر لتفاوتهما وقالا يقسم الرقيق لاتحاد الجنس كما في الابل والغنم ورقيق المغنم

ترجمہ..... اور فرمایا ابوحنیفہؒ نے قاضی تقسیم نہیں کرے گا غلام کی اور جواہر کی ان دونوں کے تفاوت کی وجہ سے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا غلاموں کی تقسیم کر دے گا جنس کے متحد ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اونٹ بکری اور غنیمت کے غلاموں کے اندر۔

تشریح..... غلاموں کے اندر آپس میں تفاوت فاحش ہے اور ایسے ہی ہیروں میں تو قاضی ان میں جبراً تقسیم نہیں کر سکتا۔

مگر صاحبینؒ نے فرمایا کہ چونکہ غلاموں کی جنس متحد ہے اور اس وجہ سے تقسیم کر دی جائے گی۔ استدلال میں صاحبینؒ نے فرمایا۔ جیسے اونٹ اور بکری میں تفاوت کے باوجود قسمت جائز ہے۔ ایسے ہی غنیمت میں جو غلام ملے ان کی قسمت جائز ہے تو یہاں بھی غلاموں کے اندر قسمت جائز ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

وله ان التفاوت في الآدمي فاحش لتفاوت المعاني الباطنة فصار كالجنس المختلف بخلاف الحيوانات لان التفاوت فيها يقل عندا تحاد الجنس الاترى ان الذكور والاناثى من بني آدم جنسان ومن الحيوانات جنس واحد

ترجمہ..... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کے اندر معانی باطنہ کے تفاوت کی وجہ سے تفاوت فاحش ہے تو یہ جنس مختلف کے مثل ہو گیا بخلاف حیوانات کے اسلئے کہ تفاوت حیوانات میں قلیل ہے اتحاد جنس کے وقت کیا نہیں دیکھتے کہ مذکر و مؤنث بنی آدم میں سے دو جنسیں ہیں اور حیوانات میں سے جنس واحد ہے۔

تشریح..... یہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحبین کا غلام کو حیوانات پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ حیوانات میں اتحاد جنس کی صورت میں تفاوت قلیل ہے۔

اور انسانوں کے اندر معانی باطنہ اور کمالات باطنہ کے اختلاف کی وجہ سے تفاوت فاحش ہے یہی تو وجہ ہے کہ فقہاء مرد وعورت کو مختلف الجنس شمار کرتے ہیں اور حیوانات کے اندر مذکر ومونث کو متحد الجنس شمار کرتے ہیں۔

صاحبین کے قیاس کا جواب

بخلاف المغانم لان حق الغانمين في المالية حتى كان للامام بيعها وقسمة ثمنها وههنا يتعلق بالعين والمالية جميعا فافترقا

ترجمہ...... بخلاف غنیمتوں کے اسلئے کہ غانمین کا حق مالیت میں ہے یہاں تک کہ امام کو حق ہے غنیمت کو بیچنے اور اس کی ثمن کو تقسیم کرنے کا اور یہاں حق عین اور مالیت دونوں کے ساتھ متعلق ہے تو یہ دونوں جدا جدا ہو گئے۔

تشریح...... صاحبینؒ نے رقیق کو رقیقِ غنیمت پر قیاس کیا تھا۔

اس کا جواب دیا گیا کہ یہ قیاس بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ غنیمت میں مجاہدین کا حق فقط مالیت کا ہے اور رقیق مذکور میں شرکاء کا حق عین و مالیت دونوں میں ہے۔ یہی تو وجہ ہے کہ امام کو حق ہے غنیمت کے غلاموں کو فروخت کر کے ان کی قیمت غانمین کے درمیان تقسیم کر دے اور یہاں قاضی کو اس کا حق نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ قیاس مذکور درست نہیں۔

جواہر کی تقسیم میں تین اقوال

فاما الجواهر فقد قيل اذا اختلف الجنس لا يقسم كاللآلي واليواقيت وقيل لا يقسم الكبار منها لكثرة التفاوت ويقسم الصغار لقلة التفاوت وقيل يجرى الجواب على اطلاقه لان جهالة الجواهر افحش من جهالة الرقيق الاترى انه لو تزوج على لؤلؤة اوياقوتة اوخالع عليها لاتصح التسمية ويصح ذالك على عبد فالاولى ان لا يجبر على القسمة

ترجمہ...... پس بہر حال جواہر پس کہا گیا ہے کہ جب جنس مختلف ہو تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا جیسے موتی اور یاقوت اور کہا گیا ہے کہ ان میں سے بڑوں کی تقسیم نہیں کرے گا تفاوت کی کثرت کی وجہ سے اور چھوٹوں کو تقسیم کر دے گا تفاوت کی قلت کی وجہ سے اور کہا گیا ہے کہ جواب اپنے اطلاق پر جاری ہے۔ اسلئے کہ جواہر کی جہالت رقیق کی جہالت سے زیادہ فحش ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر نکاح کیا موتی اور یاقوت پر یا ان پر خلع کیا تو تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ قسمت پر جبر نہیں کیا جائے گا۔

تشریح...... صاحب ہدایہؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا قول ہیروں کے اندر عدم قسمت کا بیان فرمایا ہے۔ اب یہاں تین قول بیان کرتے ہیں:-

۱- اگر ان کی جنس مختلف ہو تو پھر قاضی جبراً تقسیم نہیں کر سکتا جیسے موتی اور یاقوت کی جنس مختلف ہے۔

۲- بڑے ہیروں میں تفاوت زیادہ ہے اور چھوٹوں میں کم ہے لہٰذا اول میں تقسیم صحیح نہیں اور ثانی میں جائز ہے۔

۳- مطلقاً جائز نہیں کیونکہ ہیروں کے اندر مطلق غلاموں سے زیادہ جہالت ہے اور جب غلاموں کے اندر جبراً تقسیم نہ ہوگی تو ہیروں کے اندر بدرجہ اولیٰ نہ ہوگی۔

سوال...... ہیروں میں تفاوت رقیق کے تفاوت سے زیادہ ہے اس کی دلیل کیا ہے؟

جواب...... اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں یاقوت یا موتی کا نام لیا تو چونکہ اس میں تفاوت فاحش ہے اسلئے یہ تسمیہ معتبر نہ ہوگا اور اگر غلام پر نکاح کرتا تو یہاں تسمیہ درست ہے ہدایہ جلد ثانی باب المہر میں جس کی تفصیلات موجود ہیں۔

حمام، کنواں، چکی شرکاء کی رضا پر تقسیم کی جائے گی ورنہ نہیں

قال ولا يقسم حمام ولا بير ولا رحي الا ان يتراضى الشركاء وكذا الحائط بين الدارين لانه يشتمل على الضرر في الطرفين اذ لا يبقى كل نصيب منتفعا به انتفاعا مقصودا فلا يقسم القاضي بخلاف التراضي لما بينا.

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور حمام اور کنواں اور چکی تقسیم نہیں کی جائے گی مگر یہ کہ شرکاء راضی ہو جائیں اور ایسے ہی وہ دیوار جو دو گھروں کے درمیان ہو اس لئے کہ یہ تقسیم دونوں طرفوں کے ضرر کو شامل ہے اسلئے کہ باقی نہیں رہے گا ہر ایک کا حصہ کہ جس سے نفع حاصل کیا جا سکے ایسا انتفاع جو کہ مقصود ہے تو قاضی بٹوارہ نہیں کرے گا بخلاف تراضی کے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... اگر وہ چیز ایسی ہو جو تقسیم کے بعد کسی کیلئے بھی قابل انتفاع نہ رہے جو ان سے مقصود تھا تو یہاں قسمت سے ضرر ہوگا اسلئے قاضی بغیر رضامندی کے ان کو تقسیم نہیں کر سکتا۔ اور رضامندی سے تقسیم کر سکتا ہے۔ حمام، کنواں، چکی کا یہی حال ہے۔

ایک شہر میں مشترکہ گھر ہوں تو کیسے تقسیم کیا جائے گا، اقوال فقہاء

قال واذا كانت دور مشتركة في مصر واحد قسم كل دار على حدتها في قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا ان كان الاصلح لهم قسمة بعضها في بعض قسمها وعلى هذا الخلاف الاقرحة المتفرقة المشتركة

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جبکہ ایک شہر میں مشترک گھر ہوں تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قاضی ہر گھر کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا اگر شرکاء کیلئے ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملا کر تقسیم بہتر ہو تو ایسے ہی تقسیم کر دے گا اور اسی اختلاف پر متفرق مشترک زمین ہیں۔

تشریح...... ہر گھر کو الگ الگ بانٹنا یہ قسمت فرد ہے اور سب کو ایک جگہ ملا کر بانٹنا یہ قسمت جمع ہے۔ تو ایک شہر میں مختلف گھر ہیں تو ان کی تقسیم کیسے ہوگی۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ہر گھر کو الگ الگ تقسیم کیا جائے گا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ قاضی کی رائے پر موقوف ہے اگر قسمت فرد کو اچھا سمجھے تو وہ کرے اور اگر قسمت جمع کو ان کے لئے بہتر جانے تو اس کو اختیار کرے۔

صاحبین کی دلیل

لهما انها جنس واحد اسما وصورة نظرا الى اصل السكنى واجناس معنى نظراً إلى اختلاف المقاصد ووجوه السكنى فيفوض الترجيح الى القاضي

ترجمہ۔۔۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ (ادوار) سکنیٰ کا لحاظ کرتے ہوئے نام اور صورت کے اعتبار سے جنس واحد ہے مختلف جنسیں ہیں معنیٰ کے اعتبار سے مقاصد کے اختلاف اور وجوہ سکنیٰ کے اختلاف کی جانب نظر کرتے ہوئے تو ترجیح قاضی کی رائے کی جانب مفوض ہوگی۔

تشریح۔۔۔۔۔ سکنیٰ تو ہر گھر میں حاصل ہوسکتا ہے مگر بعض گھروں میں جو راحت و آرام ملتا ہے وہ دوسرے میں نہ ملے یہ ہوتا رہتا ہے اور یہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ متحد الجنس چیزیں ایک ساتھ تقسیم ہوں گی اور مختلف الاجناس الگ الگ۔

تو حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ دار میں دو پہلو ہیں اتحاد جنس کا بھی اور اختلاف جنس کا بھی، تو ہم نے دونوں کی رعایت کرتے ہوئے اس معاملہ کو قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا وہ اتحاد جنس کا اعتبار کرتے ہوئے قسمت جمع کو اختیار کرے تو کر سکتا ہے اور ختلاف جنس کا اعتبار کرتے ہوئے قسمت فرد کو اختیار کرے تو کر سکتا ہے۔

اگر ہم یہ دیکھیں کہ دار نفس سکنیٰ میں سب برابر ہیں اور نام اور صورت میں اتحاد ہے تو اس سے اتحاد جنس کا پتہ چلتا ہے اور اگر دوسرے عوارض کو دیکھا جائے تو چونکہ معنیٰ میں تفاوت ہے تو اس سے اختلاف جنس کا پتہ چلتا ہے۔ بہر حال ہم نے دونوں کی رعایت کی ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل

ولہ ان الاعتبار للمعنی وھو المقصود ویختلف ذالک باختلاف البلدان والمحال والجیران والقرب الی المسجد والماء اختلافاً فاحشا فلا یمکن التعدیل فی القسمة ولھذا لا یجوز التوکیل بشراء دار وکذا لوتزوج علی دار لا تصح التسمیة کما ھو الحکم فیھما فی الثوب بخلاف الدار الواحدة اذا اختلفت بیوتھا لان فی قسمة کل بیت علی حدة ضررا فقسمت الدار قسمة واحدة

ترجمہ۔۔۔۔۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معنیٰ کا اعتبار ہے اور معنیٰ ہی مقصود ہے اور مقصود بدل جاتا ہے شہروں اور محلوں اور پڑوسیوں کے اختلافات سے اور مسجد اور پانی کے قرب سے اختلاف فاحش کے ساتھ تو قسمت میں برابری ممکن نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے گھر کے خریدنے میں توکیل جائز نہ ہوگی اور ایسے ہی اگر دار پر نکاح کیا تو تسمیہ صحیح نہ ہوگا جیسا کہ یہی حکم ہے ان دونوں (توکیل و تزوج میں) میں کپڑے کے اندر بخلاف ایک گھر کے جبکہ اس کے بیوت مختلف ہوں۔ اسلئے کہ ہر گھر کو الگ الگ بانٹنے میں ضرر ہے تو دار کو قسمت واحدہ کے ساتھ تقسیم کر دیا جائیگا۔

تشریح۔۔۔۔۔ امام ابو حنیفہؒ نے دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ پیڑ گننے ہیں یا آم کھانے ہیں یعنی فقط معنیٰ اور مقصود کا اعتبار ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ مقصود کے اندر شہروں کے اور محلوں کے بدل جانے سے اختلاف فاحش پیدا ہوتا ہے۔ ایسے ہی پڑوسیوں کی وجہ سے اور مسجد سے قرب و بعد کی وجہ سے اختلاف فاحش ہوا کرتا ہے۔

جب بات یوں ہے تو پھر ایک ساتھ ملا کر قسمت میں برابری نہ ہو سکے گی جو قسمت کا اصلی مقصد ہے۔ چونکہ گھروں میں اختلاف فاحش ہے تو اگر کسی نے کسی کو وکیل بنایا کہ میرے لئے ایک گھر خرید دو تو یہ توکیل صحیح نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر مرد نے نکاح کرتے وقت مہر کے بارے میں کہا کہ ایک گھر دوں گا تو یہ تسمیہ صحیح نہ ہوگا اور بجائے گھر کے یہ توکیل و تزوج کا مسئلہ کپڑے کے اندر ہو تو وہاں بھی یہی حکم ہے کہ توکیل صحیح نہیں اور تزوج میں تسمیہ صحیح نہیں۔ اسلئے کہ کپڑوں کے اندر بھی اختلاف فاحش ہے۔

ہاں اگر ایک دار دو شریکوں میں مشترک ہے جس میں چند بیوت ہیں تو یہاں اگر ہر کمرہ کی تقسیم الگ ہو تو نقصان کا ہونا ظاہر ہے۔ اسلئے یہاں قسمت جمع کو اختیار کیا جائے گا۔ اور ایک کو کچھ بیوت اور دوسرے کو کچھ بیوت دے دیئے جائیں گے۔

دوشہروں میں مشترکہ گھر ہوں تو کیسے تقسیم کیا جائے گا

قال تقييد الوضع في الكتاب اشارة الى ان الدارين اذا كانتا في مصرين لا تجمعان في القسمة عندهما وهو رواية هلال عنهما وعن محمد انه يقسم إحداهما في الاخرى

ترجمہ ...... صاحب ہدایہؒ نے فرمایا وضع مسئلہ کو مقید کر دینا کتاب میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ گھر جبکہ دو شہروں میں ہو تو قسمت میں جمع نہیں کئے جائیں گے صاحبینؒ کے نزدیک اور یہی صاحبینؒ سے ہلال کی روایت ہے اور محمدؒ سے مروی ہے کہ ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر تقسیم کر دیا جائے گا۔

تشریح ...... صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ کی وضع میں امام قدوریؒ نے فی مصر واحد کی قید لگا رکھی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دو شہروں میں گھر ہوں تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی اب قسمت فرد اختیار کی جائے گی۔ ہلالؒ نے صاحبینؒ سے یہی روایت کیا ہے۔

اور امام محمدؒ کی دوسری روایت اس کے برعکس ہے یعنی قسمت جمع کے ساتھ تقسیم درست ہے۔ صاحب درمختار کہتے ہیں **و فی مصرین فقولهما كقوله**۔ ملاحظہ ہو شامی ص۱۶۲ ج۵

ایک محلّہ یا چند محلوں میں تقسیم کا طریقہ

والبيوت في محلة او محال تقسم قسمة واحدة لان التفاوت فيما بينها يسير والمنازل المتلازقة كالبيوت والمتباينة كالدور لانه بين الدار والبيت على ما مر من قبل فاخذ شبها من كل واحد

ترجمہ ...... اور ایک محلّہ یا چند محلوں میں بیوت کو قسمت واحدہ کے ساتھ تقسیم کیا جائے گا اسلئے کہ ان کے درمیان تفاوت کم ہے اور منازل متلاصقہ (متصلہ) بیوت کے مثل ہیں اور متباینہ گھروں کے مثل ہیں اسلئے کہ منزل دار اور بیت کے درمیان ہے اس تفصیل کے مطابق جو ماقبل میں گذر چکی ہے تو منزل لے لے گی مشابہت کو ہر ایک سے۔

تشریح ...... دار کا تفصیلی حکم بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ بیوت کا حکم اور ہے کہ ان میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا لہٰذا اگر ایک ہی یا چند محلوں میں مختلف بیوت ہیں تو سب کو ایک ساتھ ملا کر تقسیم کی جاسکتی ہے۔

اب رہا مسئلہ منازل کا جو کہ دار سے چھوٹی اور بیت سے بڑی ہوتی ہے یعنی اس کا درجہ دار اور بیت کے درمیان ہے تو ہم نے کہا کہ جب اس کی دونوں سے مشابہت ہے تو حکم کے اندر بھی دونوں سے مشابہت ہونی چاہئے۔

لہٰذا ہم نے کہا کہ منزلیں اگر متصل ہیں تو ان کا حکم بیوت کا ہے یعنی قسمت جمع درست ہے، اور اگر الگ الگ ہیں تو پھر اس کا حکم دار کا ہے اور قسمت فرد کو اختیار کرنا ضروری ہے اور دار و منزل و بیت کی تفصیل مصنفؒ نے باب الحقوق ہدایہ ص ۷۰ ج ۳ پر کی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: **اقول و لعل هذا في زمانهم والا فا لمنازل والبيوت ولو من دار واحدة تتفاوت تفاوتا فاحشافي زماننا..... الخ** شامی ص ۱۶۶ ج ۵

داراورزمین یادار اور دکان کی تقسیم کا طریقہ کار

قال وان كانت دارا وضيعة او دارا وحانوتاقسم كل واحد منهما على حدة لاختلاف الجنس قال رضي الله عنه جعل الدار والحانوت جنسين وكذا ذكر الخصاف وقال في اجارات الاصل ان اجارة منافع الدار بالحانوت لا تجوز وهذا يدل على انهما جنس واحد فيجعل في المسالة روايتان اوتبنى حرمة الربوا هنالک على شبهة المجانسة.

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر دار اور زمین یا دار اور دکان ہو تو قاضی ان میں سے ہر ایک کو الگ تقسیم کرے گا جنس کے اختلاف کی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا قدوری نے دار اور دکان کو دو جنس قرار دیا ہے اور ایسے ہی خصافؒ نے ذکر کیا ہے اور محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاجارہ میں کہا ہے کہ منافع دار کا اجارہ دکان کے بدلہ جائز نہیں ہے اور یہ قول اس بات پر دال ہے کہ یہ دونوں جنس واحد ہے تو مسئلہ میں دو روایتیں قرار دی جائیں گی یا وہاں ربا کی حرمت مجانست کے شبہ پر مبنی ہے۔

تشریح...... زمین اور گھر، دکان اور گھر مختلف الجنس ہیں لہٰذا ان کا بٹوارہ الگ الگ ہوگا۔ ان کا مختلف الجنس ہونا قدوریؒ اور خصافؒ نے نقل کیا ہے۔ مگر مبسوط میں ایک جزئیہ ہے کہ گھر کے بدلہ میں دکان کرایہ پر لینا یعنی گھر بھی کرایہ پر ہو اور اس کی اجرت دکان ہو تو یہ ناجائز ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ دار و حانوت متحد الجنس ہیں۔ اب دو صورتیں ہیں یا تو یوں کہا جائے کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک اتحاد جنس کی اور دوسری اختلاف جنس کی۔ یا پھر یوں کہا جائے کہ ہیں تو دونوں مختلف الجنس مگر ہم جنس ہونے کا شبہ موجود ہے اور باب رباء میں شبہ حقیقت کے درجہ میں ہوتا ہے اسلئے یہاں حرمت رباء کی وجہ سے اجارۂ مذکورہ کو ناجائز کہا گیا۔

سوال...... یہاں ربا کا شبہ کیسے ہوا؟

جواب...... جب گھر اور دکان کو جنس واحد شمار کیا جائے گا۔

تو اگر چہ یہاں تفاضل تو جائز ہوتا ہے مگر ادھار جائز نہیں ہوتا۔ اور اجارہ میں منافع ایک دم نہیں بلکہ گویا ادھار ہیں جو آہستہ آہستہ ادا ہوتے ہیں۔ اس مقام پر عنایہ، نتائج الافکار اور مجمع الانہر میں سوال وجواب ہیں جس کو شوق ہو ملاحظہ فرمالے۔

فصل في كيفية القسمة

ترجمہ..... یہ فصل تقسیم کی کیفیت کے بیان میں ہے

تشریح..... جب مصنفؒ نے یہ بیان کر دیا کہ کن چیزوں کو تقسیم کیا جائے گا اور کن کو نہیں تو اب تقسیم کرنے کا طریق بیان فرماتے ہیں۔ بالفاظ دیگر جواز ذات وموصوف کو ثابت کرنے کے بعد اس کی کیفیت وصفت کو بیان فرماتے ہیں۔ اور کیفیت وصفت ذات کے تابع ہوا کرتی ہے۔

تقسیم کا طریقہ کار

قال وينبغي للقاسم ان يصور ما يقسمه ليمكنه حفظه ويعدله يعني يسويه على سهام القسمة ويروى يعزله اى يقطعه بالقسمة عن غيره ويذرعه ليعرف قدره ويقوم البناء لحاجته اليه في الاخرة ويفرز كل نصيب عن الباقي بطريقه وشربه حتى لا يكون لنصيب بعضهم بنصيب البعض تعلق فتنقطع المنازعة ويتحقق معنى القسمة على التمام

ترجمہ..... اور قاسم کیلئے مناسب ہے کہ جس کو تقسیم کرے اس کا نقشہ بنا لے تا کہ اس کی یادداشت ممکن ہو اور اس کو قسمت کے حصوں پر برابر کرے اور مروی ہے ویعزلہ یعنی اس کو قسمت کے ذریعہ اس کے غیر سے الگ کر لے اور اس کی پیائش کرے تا کہ اس کی مقدار معلوم ہو جائے اور عمارت کی قیمت لگائے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے تقویم کی جانب بعد میں اور ہر حصہ کو باقی سے الگ کر دے اس کے راستہ پر اور پانی کے ساتھ، یہاں تک کہ ان میں سے بعض کے حصہ کا بعض کے ساتھ تعلق نہ رہے۔ پس جھگڑا ختم ہو جائے اور قسمت کے معنی پورے طور پر محقق ہو جائیں۔

تشریح..... یہ سب باتیں قاسم کی سہولت کیلئے ہیں کہ پہلے اس زمین کا نقشہ کاغذ پر اتارے تا کہ ذہن میں رہے اور اس کے کتنے حصہ دار ہیں اس کے اعتبار سے زمین کے حصہ برابر کرے اور اس کی پیائش کرے تا کہ معلوم ہو جائے کہ کتنی ہے۔ اور چونکہ آخر میں قیمت کی بھی ضرورت پیش آ سکتی ہے اسلئے پہلے ہی عمارت کی قیمت لگائے رکھے تا کہ جھگڑا بالکل ختم ہو جائے تو اگر ممکن ہو ہر ایک کا حصہ مع راستہ اور شرب کے الگ الگ کر دے۔

زمین کے حصے بنا کر اور ان کے نام رکھ کر پھر قرعہ اندازی کرے

ثم يلقب نصيبا بالاول والذى يليه بالثاني والثالث على هذا ثم يخرج القرعة فمن خرج اسمه أولا فله السهم الاول ومن خرج ثانيا فله السهم الثاني

ترجمہ..... پھر نامزد کرے کسی حصہ کو اول کے ساتھ اور جو اس سے متصل ہو اس کو ثانی اور ثالث کے ساتھ اسی طرز پر پھر قرعہ نکالے جس کا

نام پہلے نکلا اس کیلئے پہلا حصہ ہے اور جس کا دوبارہ نکلے تو اس کیلئے دوسرا حصہ ہے۔

تشریح یعنی زمین کے حصے لگا کر ان کو نامزد کرے کہ یہ پہلا حصہ ہے اور اس کے بعد والا دوسرا اور پھر تیسرا۔

پھر قرعہ اندازی کرے تو جس کا نام پہلے نکلے اس کو پہلا حصہ دے اور جس کا دوسری مرتبہ میں نکلے اس کو دوسرا حصہ دے اور تیسرے کا بہر حال تیسرا ہے۔

تقسیم کرنے کا قاعدہ کلیہ

والاصل ان ینظر فی ذالک الی اقل الانصباء حتی اذا کان الاقل ثلثا جعلها اثلاثا وان کان سدسا جعلها اسداسا لیمکن القسمة قد شرحناه مشبعا فی کفایة المنتهی بتوفیق اللہ تعالی

ترجمہ اور اصول کلی یہ ہے کہ اس میں حصوں میں سے سب سے کمتر پر نظر رکھے کہ جب اقل ثلث ہو تو گھر کو تین حصوں پر کردے اور اگر سدس ہو تو اس کو چھ حصوں پر کردے تاکہ قسمت ممکن ہو اور ہم نے اس کی بھرپور شرح اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کفایۃ المنتہی میں کی ہے۔

تشریح اب یہاں یہ سوال تھا کہ کتنے حصوں پر زمین تقسیم کرے؟ تو یہاں اس کا جواب دیتے ہوئے ایک قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہیں۔ اگر شرکاء متعدد ہوں اور ان کے حصہ برابر ہوں تو تقسیم عدد رؤس سے ہوگی **وھو ظاھرٌ**، اور اگر حصوں میں تفاوت ہے تو جو حصہ سب سے چھوٹا ہے اس کو لے لو اور اتنے حصہ پر ساری زمین کو تقسیم کردو اس سے سب کا حساب نکل جائے گا۔

مثلاً تین شریک ہیں اور سب کا حصہ برابر ہے تو تین سے تقسیم کیا جائے گا۔ اور اگر تین شریک ہیں اور ایک کا حصہ نصف ہے اور دوسرے کا ثلث اور تیسرے کا سدس، تو زمین کے چھ حصے کئے جائیں گے۔ پھر اول کو تین اور ثانی کو دو اور ثالث کو ایک دیا جائیگا۔

اسی طرح چار شریک ہیں ایک کا نصف ہے اور دوسرے کا ثلث اور دو کا بارہواں تو زمین کے بارہ حصے کئے جائیں گے۔ آخر والے دونوں کو ایک ایک اور دوسرے کو چار اور اول کو چھ ملیں گے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس پر شکم سیر بحث کفایۃ المنتہی میں کی ہے۔

ہر حصہ کو اس کے راستے اور شرب کے الگ کرے

وقوله فی الکتاب ویفرز کل نصیب بطریقه وشربه بیان الافضل فان لم یفعل اولم یمکن جاز علی ما نذکره بتفصیله ان شاء اللہ تعالی والقرعة لتطییب القلوب وازاحة تهمة المیل حتی لو عین لکل منهم نصیبا من غیر اقتراع جاز لانه فی معنی القضاء فیملک الالزام۔

ترجمہ اور قدوری کا قول کتاب میں ویفرز کل نصیب بطریقہ وشربہ، افضلیت کا بیان ہے پس اگر قاضی نہ کرے یا ممکن نہ ہو تو جائز ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی تفصیل ذکر کریں گے اور قرعہ قلوب کی تسکین اور میلان کی تہمت دور کرنے کیلئے ہے یہاں تک کہ اگر قاضی بغیر قرعہ کے ہر ایک کا حصہ مقرر کردے تو جائز ہے اسلئے کہ تقسیم قضاء کے معنی میں ہے تو قاضی لازم کردینے کا مالک ہوگا۔

تشریح ..... یعنی امام قدوریؒ نے جو فرمایا ہے کہ ہر ایک حصہ مع راستہ اور شرب کے الگ کر دے۔ یہ افضلیت کا بیان ہے ورنہ اگر قاضی ایسا نہ کرے یا یہ ممکن نہ ہو تو جب بھی جائز ہے۔

اور قرعہ ڈالنا کچھ ضروری نہیں بلکہ صرف دلوں کو مطمئن کرنے اور یہ تہمت دور کرنے کیلئے ہے کہ قاضی نے فلاں کی رخ داری کی ہے۔ ورنہ اگر قاضی بغیر قرعہ کے خود حصے مقرر کر دے تو کر سکتا ہے کیونکہ قاضی کو ولایت الزام حاصل ہے اور یہ بھی کار قضاء ہے۔ اور اگر قاسم ہو تو وہ بھی قاضی کا نمائندہ ہے وہ بھی حصے مقرر کر سکتا ہے۔

تقسیم میں دراہم اور دنانیر کو شرکاء کی رضامندی سے شریک کر سکتا ہے

قال ولا يدخل في القسمة الدراهم والدنانير الابتراضيهم لانه لا شركة في الدراهم والقسمة من حقوق الاشتراك ولانه يفوت به التعديل في القسمة لان احدهما يصل الى عين العقار ودراهم الاخر في ذمته ولعلها لا تحصل له

ترجمہ ..... قدوریؒ نے فرمایا اور بٹوارہ میں دراہم اور دنانیر کو نہ گھسیڑا جائے مگر شرکاء کی رضامندی سے، اس لئے کہ دراہم میں شرکت نہیں ہے اور قسمت اشتراک کے توابع میں سے ہے اور اس لئے کہ اس سے قسمت کے اندر برابری فوت ہو جائے گی، اس لئے کہ ان میں سے ایک عین زمین کی جانب پہنچ جائے گا حالانکہ دوسرے کے دراہم اس کے ذمہ میں ہوں گے اور شاید کہ دراہم اس کے سپرد نہ ہو سکیں گے۔

تشریح ..... زمین کے بٹوارہ میں شرکاء کی رضامندی کے بغیر دراہم و دینار کو داخل نہیں کیا جائے گا کیوں کہ ان کی شرکت زمین میں ہے نہ کہ دراہم میں اور قسمت اس چیز میں ہوتی ہے جس میں شرکت ہو اور وہ زمین ہے اور نیز ایسا کرنے سے برابری نہیں ہو سکتی کیونکہ جس کے حصے میں زمین آگئی تو وہ تو اس پر قابض ہو گیا۔ اور یہ قابض جس کو روپے دے گا وہ اس پر ابھی واجب ہیں دیئے نہیں تو برابری کہاں رہی؟

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عین غین کرنے لگے اور اس کے روپے اس کو سپرد نہ کر سکے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دار دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے ان میں سے ایک چاہتا ہے کہ جدھر عمارت زیادہ ہے اس کو میں لے لوں اور دوسرے کو اس کا عوض دے دوں۔ اب وہ دوسرا چاہتا ہے کہ میں اس کا عوض زمین لوں، اور یہ چاہتا ہے کہ قیمت دے دوں۔

تو قاضی جبر نہیں کر سکتا اور دوسرے کو زمین ہی دے گا کیونکہ ان کا اشتراک زمین اور عمارت میں ہے نہ کہ روپوں میں، لیکن جہاں روپے پیسوں کو داخل کئے بغیر چارۂ کار نہ ہو وہاں مجبوراً داخل کیا جائے گا۔ کذا فی مجمع الانہر ص ۴۷۵ ج ۲۔

جس جگہ کی شرکاء تقسیم چاہتے ہیں اس میں عمارت اور کچھ خالی پلاٹ ہیں قاضی اسے کیسے تقسیم کرے

واذا كان ارض وبناء فعن ابي يوسف انه يقسم كل ذالك على اعتبار القسمة لانه لا يمكن اعتبار المعادلة الا بالتقويم وعن ابي حنيفة انه يقسم الارض بالمساحة لانه هو الاصل في الممسوحات ثم يرد من وقع

البناء في نصيبه او من كان نصيبه اجود دراهم على الاخر حتى يساويه فتدخل الدراهم في القسمة ضرورة كالاخ لاولاية له في المال ثم يملك تسمية الصداق ضرورة التزويج وعن محمد انه يرد على شريكه بمقابلة البناء ما يساويه من العرصة واذا بقي فضل ولا يمكن تحقيق التسوية بان لا تفي العرصة بقيمة البناء حينئذ يرد للفضل دراهم لان الضرورة في هذا القدر فلا يترك الاصل الابها وهذا يوافق رواية الاصل

ترجمہ...... اور جب کہ زمین اور عمارت ہو تو ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ہر ایک کو قیمت کے اعتبار سے تقسیم کر دیا جائے گا، اس لئے کہ برابری کا اعتبار ممکن نہیں مگر قیمت لگانے کے ساتھ اور ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ زمین کو پیائش سے تقسیم کیا جائے اس لئے کہ ممسوحات میں یہی اصل ہے۔ پھر جس کے حصہ میں عمارت واقع ہوئی یا جس کا حصہ عمدہ ہو وہ دوسرے کو کچھ دراہم دے یہاں تک کہ وہ اس کے برابر ہو جائے تو بر بناء ضرورت دراہم قسمت میں داخل ہوں گے جیسے بھائی، اس کو بہن کے مال میں ولایت نہیں ہے۔ پھر وہ تزویج کی ضرورت کی وجہ سے مہر متعین کر دینے کا مالک ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ اپنے شریک پر عمارت کے بدلہ اتنا صحن واپس کرے گا جو عمارت کے برابر ہو اور جب کہ کچھ زیادتی باقی رہے اور برابری کو ثابت کرنا ممکن نہ ہو اس طریقہ پر کہ صحن عمارت کی قیمت کو پورا کر سکے تو اس وقت زیادتی کیلئے دراہم واپس کرے گا اس لئے کہ ضرورت اسی مقدار میں ہے پس اصل کو نہیں چھوڑا جائیگا مگر اس کے ساتھ اور یہ مبسوط کی روایت کے موافق ہے۔

تشریح...... شرکاء جس کا بٹوارہ چاہتے ہیں اس میں کچھ عمارت ہے اور کچھ خالی زمین ہے تو اب قاضی کیا کرے؟ اس میں تین قول ہیں:-

۱-قول امام ابو یوسف...... ہر ایک کی قیمت لگا کر قیمت کے ذریعہ تقسیم کی جائے گی کیونکہ اس کے علاوہ یہاں برابری نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ مساحت سے زمین اور عمارت میں برابری غیر متحقق ہے۔

۲-قول امام ابو حنیفہؒ...... تقسیم مساحت سے ہوگی پھر جس کا حصہ عمدہ ہو یا جس کے حصہ میں عمارت آئے وہ دوسرے کو اتنے دراہم دے کہ برابر ہو جائے۔

سوال...... آپ نے تو فرمایا کہ قسمتِ ارض میں دراہم و دینار داخل نہیں کئے جائیں گے؟

جواب...... یہاں دراہم بر بنائے ضرورت داخل ہوئے ہیں، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے بھائی کو یہ ولایت نہیں ہے کہ وہ بہن کے مال میں تصرف کرے لیکن بھائی کو جب نکاح کی ولایت ملے گی تو بنا ءِ ضرورت مہر کی تعیین کا بھی حق ملے گا، حالانکہ یہ مال ہے مگر تبعاً اور ضرورۃً یہ حق ملا ہے۔

۳-قول امام محمدؒ...... جس کے حصہ میں عمارت آئی ہے وہ دوسرے کو عمارت کے بدلہ گھر کا اتنا صحن دیدے جو کہ عمارت کی قیمت کے برابر ہو جائے۔

لیکن اگر صحن بھی ختم ہو جائے اور برابری کی کوئی صورت نہ رہے اس وقت زیادتی کے بقدر عمارت والا دوسرے کو دراہم دے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة" اور ضرورت صرف اتنی ہی مقدار میں ہے۔

شرکاء میں تقسیم کردی گئی اور بوقت قسمت راستہ اور مسیل کوئی تذکرہ نہیں ہوا اور ایک دوسرے کے حصہ سے گذرتا ہے اور نالی بہاتا ہو تو اب کیا ہوگا

قال فان قسم بينهم ولأحدهم مسيل في نصيب الآخر اوطريق لم يشترط في القسمة فان امكن صرف الطريق والمسيل عنه ليس له ان يستطرق ويسيل في نصيب الاخر لانه امكن تحقيق معنى القسمة من غير ضرر وان لم يمكن فسخت القسمة لان القسمة مختلة لبقاء الاختلاط فتستانف بخلاف البيع حيث لا يفسد في هذه الصورة لان المقصود منه تملك العين وانه يجامع تعذر الانتفاع في الحال اما القسمة لتكميل المنفعة ولا يتم ذالك الا بالطريق

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا پس اگر قاضی نے ان کے درمیان تقسیم کردی اور ان میں سے ایک کی مسیل ہے دوسرے کے حصہ میں یا راستہ ہے جو تقسیم میں مشروط نہیں ہوا پس اگر راستہ اور مسیل کو اس سے پھیرنا ممکن ہو تو اس کو حق نہیں کہ وہ دوسرے کے حصہ میں راستہ بنائے اور پانی بہائے اس لئے قسمت کے معنی کو ثابت کرنا بغیر ضرر کے ممکن ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو قسمت فسخ کردی جائے گی اس لئے قسمت مختل ہے اختلاط کے باقی رہنے کی وجہ سے تو بٹوارہ از سرِ نو ہوگا۔ بخلاف بیع کے اس حیثیت سے کہ بیع اس صورت میں فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ بیع کا مقصود عین کا تملک ہے اور یہ (تملکِ عین) فی الحال تعذرِ انتفاع کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، بہر حال قسمت وہ منفعت کی تکمیل کے لئے ہے اور یہ (منفعت) تام نہیں ہوگی مگر راستہ کے ساتھ۔

تشریح..... قاضی نے شرکاء کے درمیان بٹوارہ کردیا اور راستہ اور مسیل کا کوئی تذکرہ بوقت قسمت نہیں ہوا اور حال یہ ہے کہ ایک دوسرے کے حصہ میں کو گذرتا ہے اور اس کے حصہ میں اپنی نالی بہاتا ہے تو اب کیا ہوگا؟

تو فرمایا کہ اب دو صورتیں ہیں:-

۱۔ اگر وہ اپنا راستہ اور نالی اپنے حصہ میں کرسکتا ہے تو پھر کرنا ضروری ہے۔

۲۔ اور اگر نہیں کرسکتا یعنی اس کا حصہ اس کو متحمل نہیں تو پھر قسمت کو فسخ کر کے دوبارہ تقسیم ہوگی، کیونکہ اس صورت میں قسمت کا مقصود جو تکمیل منفعت ہے حاصل نہیں ہوا۔

سوال..... زید نے بکر کا مکان خریدا اور بکر کے حصہ میں خالد کی گذرگاہ اور مسیل ہے اور خالد کا حصہ اس کو متحمل نہیں ہے کہ وہ اپنے راستہ اور مسیل کو اس میں کرسکے تو کیا بیع فاسد ہوگی اور اگر نہ ہوگی تو کیوں؟

جواب..... بیع فاسد نہ ہوگی، اور وجہ فرق یہ ہے کہ بیع کا مقصود اور ہے اور قسمت کا اور ہے۔ اس صورت میں قسمت کو فسخ کیا گیا ہے، قسمت کی منفعت کے مفقود ہونے کی وجہ سے۔

اور بیع کو برقرار رکھا جائے گا اس کے مقصود کے باقی رہنے کی وجہ سے، اس لئے کہ بیع کا مقصود مبیع کا مالک ہونا ہے اور یہاں تو انتفاع محل ہی نہ ہے۔ اگر انتفاع فی الحال متعذر بھی ہو جائے تب بھی تملیک عین حاصل ہے اس وجہ سے بیع فسخ نہ ہوگی۔

اگر قسمت میں حقوق کا ذکر آیا ہو اور راستہ و مسیل پھیرنا ممکن بھی ہے تو ہر ایک کو الگ راستہ اور نالی پھیرنا ضروری ہے

ولو ذكر الحقوق في الوجه الاول كذالك الجواب لان معنى القسمة الافراز والتمييز وتمام ذالك بان لا يبقى لكل واحد تعلق بنصيب الآخر وقد امكن تحقيقه بصرف الطريق والمسيل الى غيره من غير ضرر فيصار اليه بخلاف البيع اذا ذكر فيه الحقوق حيث يدخل فيه ما كان له من الطريق والمسيل لانه امكن تحقيق معنى البيع وهو التمليك مع بقاء هذا التعلق بملك غيره

ترجمہ اور اگر پہلی صورت میں حقوق کا ذکر کیا گیا ہو تو ایسے ہی جواب ہے اس لئے کہ قسمت کے معنی افراز اور تمیز ہے اور افراز کی تمامیت یہ ہے کہ کسی دوسرے کے حصہ کے ساتھ کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس کا اثبات ممکن ہے راستہ اور مسیل کو پھیرنے کے ساتھ اس کے غیر کی جانب بغیر ضرر کے تو پھیر دیا جائے گا اسکی جانب بخلاف بیع کے جبکہ حقوق ذکر کئے گئے ہوں اس حیثیت سے کہ تقسیم میں وہ راستہ اور مسیل داخل ہوں گے جو اس کے لئے ہیں کہ بیع کے معنی کا اثبات اور وہ تملیک ہے ممکن ہے اس تعلق کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ اس کے غیر کی ملک کے ساتھ۔

تشریح اور اگر راستہ اور مسیل کو پھیرنا ممکن ہو اور قسمت میں حقوق کا ذکر آیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے ہے مع اس کے حقوق کے تو اب بھی یہی حکم ہے کہ راستہ اور مسیل کو پھیرنا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر قسمت کا مقصود تحقق نہیں ہوگا۔

اور اگر بعینہ یہی صورت بیع میں ہوئی ہو تو راستہ اور مسیل کے پھیرنے کی ضرورت نہ ہوگی اس لئے کہ بیع کے معنی اب بھی متحقق ہیں۔

یہ تفصیل ذکر حقوق میں ہے اور اگر باقاعدہ یہ شرط ہوگئی کہ اس کا راستہ اور مسیل دوسرے کے حصہ میں رہے گی تو اس کو بدستور رکھا جائے گا۔ قال الشامی:

اما لو اشترط تركهما على حالها فلا تفسخ ويكون لهٗ ذالك على ما كان قبل القسمة
(رد المختار ص ۱٦٧ ج ۵)

دوسری صورت

وفي الوجه الثاني يدخل فيها لان القسمة لتكميل المنفعة وذالك بالطريق والمسيل فيدخل عند التنصيص باعتباره وفيها معنى الافراز وذالك بانقطاع التعلق على ما ذكرنا فباعتباره لا يدخل من غير تنصيص بخلاف الاجارة حيث يدخل فيها بدون والتنصيص لان كل المقصود الانتفاع وذالك لا يحصل الا بادخال الشرب والطريق فيدخل من غير ذكر.

ترجمہ..... اور دوسری صورت میں مسیل و طریق قسمت میں داخل ہوں گے اس لئے کہ قسمت منفعت کی تکمیل کے لئے ہے اور یہ تکمیل طریق و مسیل کے ساتھ ہوگی تو یہ (طریق و مسیل) تصریح کے وقت داخل ہوں گے تکمیل کا اعتبار کرتے ہوئے اور قسمت کے اندر افراز

کے معنی ہیں اور افراز تعلق کے منقطع ہونے کے ساتھ ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں تو افراز کے اعتبار سے یہ بغیر تصریح کے داخل نہ ہوگا بخلاف اجارہ کے اس حیثیت سے کہ اجارہ میں یہ (طریق ومسیل) بغیر تصریح کے داخل ہوں گے اس لئے کہ کل مقصود انتفاع ہے اور یہ حاصل نہ ہوگا مگر شرب اور طریق کو داخل کرنے کے ساتھ، تو بغیر ذکر کے یہ دونوں داخل ہوں گے۔

تشریح..... چونکہ قسمت میں دو پہلو ہیں، ایک تکمیل منفعت اور دوسرا افراز، لہٰذا یہاں دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہٰذا یہاں ہم نے کہا کہ اگر حقوق کی صراحت ہوگئی ہو اور طریق ومسیل کو پھیرنا ممکن نہ ہو تو طریق ومسیل کو داخل قسمت مان لیا جائے گا اور افراز کا اعتبار کرتے ہوئے بغیر صراحت کے طریق ومسیل داخل قسمت نہ ہوں گے اور قسمت کو فسخ کر کے دوبارہ تقسیم کی جائے گی۔

اور اگر یہی بات اجارہ میں ہو کہ طریق ومسیل کا ذکر نہیں آیا تب بھی طریق ومسیل اس میں داخل ہوں گے کیونکہ طریق ومسیل کے بغیر انتفاع نہیں ہو سکتا اور انتفاع ہی اجارہ کا مقصود ہے۔

اگر راستہ چھوڑنے میں شرکاء کا اختلاف ہو تو کیا کیا جائے

ولو اختلفوا في رفع الطريق بينهم في القسمة ان كان يستقيم لكل واحد طريق يفتحه في نصيبه قسم الحاكم من غير طريق يرفع لجماعتهم لتحقق الافراز بالكلية دونه

ترجمہ..... اور اگر شرکاء نے اختلاف کیا راستہ چھوڑنے میں بٹوارہ میں تو ہر ایک کیلئے راستہ ہو سکتا ہو جس کو وہ اپنے حصہ میں کھول لے تو حاکم اس راستہ کے بغیر تقسیم کر سکتا ہے جو ان کی جماعت کیلئے چھوڑا جائے بغیر راستہ چھوڑے ہوئے بالکلیہ افراز کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے۔

تشریح..... شرکاء میں آپس میں اختلاف ہوا، کسی نے کہا راستہ چھوڑا جائے گا اور کسی نے انکار کیا تو قاضی دیکھے کہ ہر ایک اپنے حصے میں راستہ کھول کر گذر سکتے ہیں تو قاضی راستہ چھوڑے بغیر تقسیم کردے اس لئے کہ کوئی پریشانی نہ ہوگی۔

اگر انفرادی راستہ کھولنا ممکن نہ ہو تو مشترکہ راستہ کھولا جائے

وان كان لايستقيم ذالك رفع طريقا بين جماعتهم ليتحقق تكميل المنفعة فيما وراء الطريق

ترجمہ..... اور اگر یہ نہ ہو سکتا ہو تو قاضی ان کے درمیان راستہ چھوڑ دے تاکہ راستہ کے علاوہ میں تکمیل منفعت متحقق ہو جائے۔

تشریح..... ہر شریک کا حصہ ایسا نہیں ہے کہ اس میں راستہ کھولا جا سکے تو پھر قاضی مشترک راستہ چھوڑ دے اور گویا قسمت راستہ کے علاوہ باقی حصہ میں ہے۔

راستہ کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو کیا کیا جائے گا

ولو اختلفوا في مقداره جعل على عرض باب الدار وطوله لان الحاجة تندفع به والطريق على سهامهم كما كان قبل القسمة لان القسمة فيما وراء الطريق لا فيه ولو شرطوا ان يكون الطريق بينهما اثلاثا جاز وان

كان اصل الدار نصفين لان القسمة على التفاضل جائزة بالتراضي

ترجمہ...... اور اگر شرکاء نے اختلاف کیا راستہ کی مقدار میں تو اس کو گھر کے دروازے کی چوڑائی اور اس کے طول کے مطابق کر دیا جائے گا اسلئے کہ حاجت اس سے پوری ہو جائے گی اور راستہ ان کے سہام کے بقدر ہوگا جیسا کہ قسمت سے پہلے تھا اس لئے کہ قسمت راستہ کے علاوہ میں ہے نہ کہ راستہ میں اگر انہوں نے شرط کی کہ راستہ ان کے درمیان تین تہائی ہوگا تو جائز ہے اگر چہ اصل گھر دو حصوں میں ہو اس لئے کہ کمی بیشی کے ساتھ قسمت رضامندی کے ساتھ جائز ہے۔

تشریح...... شرکاء میں اختلاف ہے کہ راستہ کتنا ہو؟ تو گھر کے دروازہ کے بقدر رکھدیا جائے گا اور ہر شریک کی زمین راستہ میں اس کے حصہ کے تناسب سے چھوڑی جائے گی۔ اور یوں کہا جائے گا کہ بٹوارہ میں راستہ کے علاوہ باقی اجزاء میں ہے نہ کہ راستہ میں۔ تو ان کی ملکیت باقی اجزاء میں جس حساب سے ہے یہاں بھی وہی تناسب رکھا جائے گا۔

ہاں۔ اگر وہ راضی ہو کر کم و بیش کر لیں کہ زید آدھا حصہ چھوڑے اور خالد ثلث، حالانکہ دونوں کی ملکیت برابر ہے تو جائز ہے کیونکہ یہ کمی بیشی رضامندی سے ہو رہی ہے اور رضامندی سے کمی بیشی قسمت میں جائز ہوتی ہے۔

تنبیہ...... یہاں طول سے مراد ارتفاع ہے یعنی اس میں اختلاف تھا کہ کہاں تک راستہ کو بلند کیا جائے تو اس صورت میں قاضی فیصلہ کرے گا کہ دار کے صدر گیٹ کی بلندی دیکھی جائے اور اس کے مطابق ارتفاع و بلندی کا فیصلہ کر دیا جائے اور چوڑائی میں اس گیٹ کو دیکھا جائے گا۔ (ملاحظہ ہو در مختار مع الشامی ص ۱۶۷ ج ۵)

علو (بالاخانہ) سفل (تحتانی منزل) میں تقسیم کا طریقہ کار

قال واذا كان سفل لا علو عليه وعلو لا سفل له وسفل له علو قوم كل واحد على حدته وقسم بالقيمة ولا معتبر بغير ذالك

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا کہ اور جبکہ تحتانی منزل ہو جس کے اوپر بالاخانہ نہ ہو اور بالاخانہ ہو جس کے لئے تحتانی نہ ہو اور ایسی تحتانی منزل ہو جس کیلئے بالاخانہ نہ ہو تو ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ قیمت لگائی جائے گی اور قیمت کے ذریعہ بٹوارہ کیا جائے گا اور اس کے علاوہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

تشریح...... زید اور عمر کا اشتراک ہے جس کی صورت سامنے ہے،

یہ بیت کامل ہے

علو مجرد	یہ علو کسی اور کا ہے	اس میں بھی اشتراک ہے
یہ سفل کسی اور کا ہے	سفل مجرد	اس میں بھی اشتراک ہے

یعنی پہلے مکان میں زید و عمر فوقانی منزل میں شریک ہیں اور تحتانی منزل کسی اور کی ہے۔ اور دوسرے مکان میں زید و عمر تحتانی منزل میں

شریک ہیں اور فوقانی منزل کسی اور کی ہے اور تیسرے مکان میں دونوں مشترک ہیں۔ اب ان دونوں نے قاضی سے بٹوارہ کا مطالبہ کیا تو قاضی کیا کرے؟

تو امام محمدؒ نے فرمایا کہ ہر مکان کی الگ الگ قیمت لگائے اور قیمت کے اعتبار سے تقسیم کردے، اور یہ امام محمدؒ کا قول ہے جس کو مصنفؒ ابھی بیان فرمارہے ہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مگر یہاں ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً قیمت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی۔ مگر شامی، مجمع الانہر وغیرہ میں صراحت ہے کہ عمارت کی قیمت لگائی جائے گی اور خالص زمین وعرصہ (ساحت) کی تقسیم گزوں سے ہوگی۔ ثم الاختلاف فی الساحة و اما البناء فیقسم بالقیمة اتفاقا کما فی الجوهرة شامی ص ۱۶۷ ج ۵، سکب الانهر ص ۴۲۲ ج ۲، مجمع الانهر ص ۴۷۶ ج ۲۔

اقوال فقہاء

قال رضی اللّٰہ عنہ هذا عند محمد وقال ابو حنیفة و ابو یوسف رحمهما اللّٰہ انه یقسم بالذرع

ترجمہ ۔۔ حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ محمدؒ کے نزدیک ہے اور فرمایا ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ نے کہ پیائش کے ذریعہ تقسیم کی جائے گی۔

تشریح ۔۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک قیمت سے بٹوارہ ہوگا اور شیخینؒ کے نزدیک گزوں سے۔

امام محمدؒ کی دلیل

لمحمدؒ ان السفل یصلح لما لا یصلح له العلو من اتخاذه بیر ماء او سردابا او اصطبلا او غیر ذالک فلا یتحقق التعدیل الا بالقیمة

ترجمہ۔۔۔۔ محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ سفل اس کی صلاحیت رکھتا ہے جس کی صلاحیت علو نہیں رکھتا، یعنی اس کو پانی کو کنواں بنالینا یا تہ خانہ یا اصطبل یا اس کے علاوہ تو برابری متحقق نہ ہوگی مگر قیمت کے ساتھ۔

تشریح۔۔۔۔ یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ تحتانی میں کنواں بنایا جاسکتا ہے تہ خانہ اور اصطبل وغیرہ بنایا جاسکتا ہے جو بالاخانہ میں نہیں بن سکتا اور قسمت میں برابری مقصود ہوتی ہے۔ اور جب ان دونوں میں کھلا ہوا تفاوت ہے تو پھر بغیر قیمت کے برابری نہیں ہوسکتی۔

شیخین کی دلیل

وهما یقولان ان القسمة بالذراع هی الاصل لان الشرکة فی المذروع لا فی القیمة فیصار الیه ما امکن والمرعی التسویة فی السکنی لا فی المرافق ثم اختلفا فیما بینهما فی کیفیة القسمة بالذراع

ترجمہ۔۔۔۔ اور شیخینؒ فرماتے ہیں کہ گزوں کے ذریعہ ہی قسمت اصل ہے اس لئے کہ شرکت مذروع میں ہے نہ کہ قیمت میں تو اس کی (قسمت بالذراع) جانب رجوع کیا جائے گا جہاں تک ممکن ہو اور جس کی رعایت کی گئی ہے وہ سکنیٰ میں برابری ہے نہ کہ منافع میں پھر شیخینؒ نے آپس میں اختلاف کیا ہے پیائش کے ذریعہ بٹوارہ کی کیفیت میں۔

تشریح ما قبل میں جو دلیل امام محمدؒ نے دی تھی یہاں وہی دلیل شیخین نے دی ہے کہ یہاں اشتراک زمین وعمارت میں ہے قیمت میں نہیں اور اشتراک جس چیز میں ہے بٹوارہ اسی کا ہونا چاہئے۔

اور نفس سکنیٰ میں دونوں منزلیں برابر ہیں اور راحت میں تفاوت ملحوظ نہیں ہے بہر حال قسمت پیائش سے ہوگی اس میں شیخین کا اتفاق ہے طریقہ کیا اختیار کیا جائے گا اس میں دونوں کا اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ کے ہاں طریقہ کار

فقال ابو حنیفةؒ ذراع من سفل بذراعین من علو وقال ابو یوسف ذراع بذراع قیل اجاب کل منهم علی عادة اهل عصره او اهل بلده فی تفضیل السفل علی العلو واستوائهما وتفضیل السفل مرة والعلو اخری وقیل هو اختلاف معنی

ترجمہ پس ابو حنیفہؒ نے فرمایا سفل کا ایک ذراع علو کے دو ذراع کے بدلہ میں۔ اور فرمایا ابو یوسفؒ نے ایک ذراع ایک ذراع کے بدلے میں کہا گیا ہے کہ جواب دیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے زمانہ یا اپنے اہل شہر کی عادت کے مطابق علو پر سفل کو فضیلت دینے اور ان کی برابری میں اور کبھی سفل کو فضیلت دینے میں اور کبھی علو کو۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ معنوی اختلاف ہے۔

تشریح ... امام صاحبؒ کے نزدیک تحتانی منزل کا ایک گز فوقانی منزل کے دو گز کے برابر ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر ایک کا ایک گز دوسرے کے ایک گز کے برابر ہوگا۔

اس پر بعض حضرات نے تبصرہ کیا ہے کہ آئمہ ثلاثہ کا یہ اختلاف حقیقی ہے یا اختلاف لفظی ہے جو تغیر اعصار پر مبنی ہے؟ تو بعض نے کہا ہے کہ اختلاف حقیقی اور معنوی ہے دلائل کی روشنی میں جس نے جس کو راجح سمجھا اس کو ترجیح دی۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ہر ایک نے اپنے زمانے اور اپنے اپنے شہر والوں کی عادت دیکھی اسی کے مطابق حکم بیان کر دیا۔ مثلاً- امام صاحبؒ نے اہل کوفہ کی عادت یہ دیکھی کہ وہ تحتانی کو فوقانی پر ترجیح دیتے ہیں تو انہوں نے ذراعٌ بذراعین فرمایا۔

اور امام ابو یوسفؒ نے بغداد میں لوگوں کی عادات دیکھی کہ ان دونوں میں مساوات و برابری سمجھتے ہیں تو انہوں نے ذراع بذراع فرمایا۔

اور امام محمدؒ نے دیکھا کہ اس میں لوگوں کی عادت مختلف ہیں، کچھ لوگ فوقانی کو ترجیح دیتے ہیں اور کچھ لوگ تحتانی کو ترجیح دیتے ہیں .... خصوصاً اختلاف موسم کا اس میں کافی دخل ہے لہٰذا انہوں نے قیمت کا اعتبار کیا۔

مصنفؒ نے فی تفضیل السفل سے امام صاحبؒ کی دلیل کی جانب اور استوائهما سے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کی جانب وتفضیل اسفل مرةً وَالعُلوَ اخریٰ سے امام محمدؒ کی دلیل کی جانب اشارہ کیا ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل

ووجه قول ابی حنیفة ان منفعة السفل تربو علی منفعة العلو بضعفه لانها تبقی بعد فوات العلو ومنفعة العلو

لا تبقى بعد فناء السفل وكذا السفل فيه منفعه البناء والسكنى وفي العلو السكنى لا غير إذلا يمكنه البناء على علوه الابرضاء صاحب السفل فيعتبر ذراعان منه بذراع من السفل

ترجمہ اور ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سفل کی منفعت علو کی منفعت پر دوگنی بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ سفل کی منفعت علو کے فوات کے بعد باقی رہتی ہے اور علو کی منفعت سفل کے فناء ہونے کے بعد باقی نہیں رہتی۔ اور ایسے ہی سفل اس میں بناء اور سکنیٰ کی منفعت ہے اور علو میں سکنی ہے نہ کہ غیر اس لئے کہ اس کو اپنے علو پر تعمیر ممکن نہیں، مگر صاحب سفل کی رضامندی سے تو اعتبار کیا جائے گا علو کے دوگزوں کا سفل کے ایک گز کے ساتھ۔

تشریح ...... یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سفل کی منفعت علو سے دوگنی ہے لہٰذا اسی اعتبار سے تقسیم بھی ہوگی۔ باقی بات ظاہر ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل

ولابي يوسف ان المقصود اصل السكنى وهما يتساويان فيه والمنفعتان متماثلتان لان لكل واحد منهما ان يفعل ما لايضر بالآخر على اصله

ترجمہ...... اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقصود اصل سکنیٰ ہے اور وہ دونوں (سفل وعلو) سکنیٰ میں برابر ہیں اور دونوں منفعتیں برابر ہیں اسلئے کہ ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کام کرے جو دوسرے کو مضر نہ ہو۔

تشریح ...... یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ مکان کا مقصود سکنیٰ ہے اور اس میں علو و سفل دونوں مساوی ہیں اور منفعت کے اندر بھی دونوں برابر ہیں کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر ایک کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے حصہ میں ایسا تصرف کرسکتا ہے۔ جو دوسرے کے لئے مضر نہ ہو۔

لہٰذا صاحب علو کو بھی حق ہوگا کہ وہ اوپر عمارت بنائے بشرطیکہ مضر نہ ہو اور صاحب سفل کو بھی عمارت بنانے کا حق اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ صاحب علو کیلئے مضر نہ ہو۔ گویا یہ اختلاف اس اصل کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔

امام صاحبؒ کے یہاں صاحب علو کو تصرف کا حق نہیں اور صاحب سفل کو ہے اسلئے انہوں نے ذراع بذراعین فرمایا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کو حق ہے اسلئے انہوں نے ذراع بذراع فرمایا۔ بدائع ص ۲۷ ج ۷ میں ہے **والخلاف في هذه المسئلة بين ابي حنيفةؒ و بين ابي يوسفؒ مبنيٌ على الخلاف في مسئلة اخرىٰ وهي انّ صاحب العلو ليس لهٗ ان يبني على العلو ...... الخ۔**

امام محمدؒ کی دلیل

ولمحمد ان المنفعة تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافة اليهما فلا يمكن التعديل الابالقيمة والفتوى اليوم على قول محمد وقوله لا يفتقر الى التفسير

ترجمہ...... اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ منفعت بدل جاتی ہے گرمی اور سردی کے اختلاف سے اضافت کرتے ہوئے علو اور سفل کی جانب تو برابری ممکن نہ ہوگی مگر قیمت کے ساتھ اور فتویٰ آج کل محمدؒ کے قول پر ہے اور ان کا قول محتاج تفسیر نہیں ہے۔

تشریح...... گرمیوں میں رات کو فوقانی عمدہ معلوم ہوتا ہے اور دوپہر میں تحتانی اور سردیوں میں رات کو تحتانی اور دن میں دوپہر میں دھوپ کی وجہ سے فوقانی۔

خلاصۂ کلام...... اختلاف موسم کی وجہ سے منفعت بدل جاتی ہے تو قیمت کے بغیر برابری ممکن نہیں۔ اور امام محمدؒ کے قول ہی پر فتویٰ ہے اور یہ قول آسان ہے تفسیر کا محتاج نہیں ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کا قول تفسیر طلب ہے چونکہ ان کے نزدیک ذراع بذراعین کا اصول ہے تو جب ایک طرف علو مجرد ہو اور دوسری طرف بیت کامل ہو تو بیت کامل ۳۳ گز اور ۳/۱ گز علو مجرد کے سو گز کے برابر ہوں گے کیونکہ دونوں علو ۳/۱ ۳۳ گز مساوی ہوں گے اور بیت کامل میں جو نیچے کے حصہ میں ۳/۱ ۳۳ گز ہے اس کا دوگنا کیجئے جو ۳/۲ ۶۶ گز ہوا جس کے بدلہ میں علو کا ۳/۲ ۶۶ ہوگا اور ۳/۱ ۳۳ علو کا مقابل پہلے ہو چکا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں علو مجرد کا بدل بیت کامل اس تناسب سے ہوگا کہ اول کے سو گز ثانی کے ۳۳ گز کے مقابلے میں ہوں گے جس سے برابری ہو جائے گی۔

اور اگر سفل مجرد میں سو گز ہو تو بیت کامل کے اس کے مقابلہ میں چھیاسٹھ گز اور دو ثلث ہوں گے۔ کیونکہ دونوں کے نیچے حصہ میں ۳/۲ ۶۶ کا بدل ۳/۲ ۶۶ ہو گیا اور اوپر بیت کامل میں ۳/۲ ۶۶ باقی بچا تو سفل مجرد میں حسب قاعدہ مذکورہ ۳/۲ ۶۶ کا بدل ۳/۱ ۳۳ ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ سفل مجرد کے سو گز بیت کامل کے چھیاسٹھ گز کا مقابل ہوگا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تفسیر آسان ہے کیونکہ ان کے نزدیک حساب ذراع بذراع سے ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک بیت کامل کے پچاس گز سفل مجرد کے سو گز کے مقابل ہوں گے اور اسی طرح بیت کامل کے پچاس گز سفل مجرد کے سو گز کے برابر ہوں گے۔

اسی تفسیر کو مصنفؒ اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ کے قول کی تفسیر

وتفسير قول ابی حنيفة فی مسألة الكتاب ان يجعل بمقابلة مائة ذراع من العلو المجرد ثلثة وثلثون وثلث ذراع من البيت الكامل لان العلو مثل نصفه السفل فثلثة وثلثون وثلث من السفل ستة وستون وثلثان من العلو معه ثلثة وثلثون وثلث ذراع من العلو فبلغت مائة ذراع تساوی مائة من العلو المجرد ويجعل بمقابلة مائة ذراع من السفل المجرد من البيت الكامل ستة وستون وثلثا ذراع لان علوه مثل نصف سفله فبلغت مائة ذراع كما ذكرنا

ترجمہ...... اور ابوحنیفہؒ کے قول کی تفسیر جو قول کتاب میں مذکور ہے یہ ہے کہ علو مجرد کے سو گز کے مقابلہ میں بیت کامل کے ۳۳ گز اور ایک تہائی گز کر دیا جائے اسلئے کہ علو سفل کے نصف کے مثل ہے تو سفل کے ۳۳ اور تہائی علو کے چھیاسٹھ اور دو ثلث ہوں گے اور اس کے ساتھ (بیت کامل کے) علو کے ۳۳ اور ثلث ہے تو بیت کامل کے تمام گز سو کی تعداد کو پہنچ گئے جو مجرد کے ۱۰۰ گز کے مساوی ہے اور سفل مجرد کے سو گز کے مقابلہ میں بیت کامل کے چھیاسٹھ اور دو ثلث کو کر دیئے جائیں گے۔ اسلئے کہ اس کا علو اس کے سفل کے نصف کے مثل ہے تو یہ تمام

گز سو کی مقدار کو پہنچ گئے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور باقی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی تفسیر

وتفسير قول ابى يوسف ان يجعل بازاء خمسين ذراعا من البيت الكامل مائة ذراع من السفل المجرد أومائة ذراع من العلو المجرد لان السفل والعلو عنده سواء فخمسون ذراعا من البيت الكامل بمنزلة مائة ذراع خمسون منها سفل وخمسون منها علو.

ترجمہ ...... اور ابو یوسفؒ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ بیت کامل کے پچاس گز کے مقابلہ میں سفل مجرد کے سو گز کر دیئے جائیں یا سفل مجرد کے سو گز کر دیئے جائیں اسلئے کہ سفل وعلو ان کے نزدیک برابر ہیں تو بیت کامل کے پچاس گز سو گز کے درجہ میں کر دیئے جائیں، ان میں سے پچاس سفل اور پچاس ان میں سے علو۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

قاسمین نے شرکاء کے درمیان تقسیم کر دی پھر شرکاء میں اختلاف ہوا کسی نے کہا کہ میرا حصہ مجھے نہیں ملا حالانکہ میرا حصہ میں فلاں کمرہ داخل ہے اور دو قاسموں نے گواہی دی کہ اس نے اپنا لے لیا ہے تو گواہی قبول کی جائے گی

قال واذا اختلف المتقاسمون وشهد القاسمان قبلت شهادتهما قال رضى الله عنه هذا الذى ذكره قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا تقبل وهو قول ابى يوسف اولا وبه قال الشافعي وذكر الخصاف قول محمد مع قولهما وقاسما القاضى وغيرهما سواء

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور جب شرکاء متقاسمین آپس میں اختلاف کریں اور دو قاسم گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ حضرت مصنفؒ نے فرمایا یہ جس کو قدوری نے ذکر کیا ہے شیخین کا قول ہے اور محمدؒ نے فرمایا گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے اور اسی کے مطابق شافعی نے فرمایا ہے اور خصافؒ نے محمدؒ کے قول کو شیخین کے قول کے ساتھ ذکر کیا ہے اور قاضی کی جانب سے دو قاسم اور ان کے علاوہ برابر ہیں۔

تشریح...... قاسمین نے شرکاء کے درمیان تقسیم کر دی اب شرکاء میں اختلاف ہوا ان میں کسی نے کہا کہ میرا حصہ مجھ تک نہیں پہنچا۔ حالانکہ میرے حصہ میں فلاں کمرہ بھی تھا اور دو قاسموں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنا حصہ لے لیا ہے تو کیا ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

تو امام قدوریؒ نے مطلقاً فرمایا کہ قبول کی جائے گی یعنی اس میں اختلاف نقل نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدوریؒ کے نزدیک خصافؒ کا قول معتبر ہے جس میں اختلاف نہ ہونا مذکور ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے امام محمدؒ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے اور شیخینؒ کا مذہب یہ ہے کہ گواہی قبول کی جائے گی۔

قاسم قاضی کی جانب سے مقرر کردہ ہوں یا متقاسمین نے ان کو خود تقسیم کے لئے اجیر رکھا ہو۔ دونوں برابر ہیں۔ یعنی بہر صورت قاسموں کی گواہی کا یہی حکم ہے جو مذکور ہوا۔

امام محمدؒ کی دلیل

لمحمد انهما شهدا على فعل انفسهما فلا تقبل كمن علّق عتق عبده بفعل غيره فشهد ذالک الغير على فعله

ترجمہ..... محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنے فعل پر گواہی دی ہے تو یہ قبول نہیں کی جائے گی۔ جیسے وہ شخص جس نے اپنے غلام کے عتق کو اپنے غیر کے فعل پر معلق کیا ہو۔ پس اس غیر نے اپنے فعل پر گواہی دی۔

تشریح یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ یہاں قاسمان اپنے فعل پر گواہی دے رہے ہیں حالانکہ اپنے فعل پر گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ جیسے زید نے کہا کہ اگر خالد نے آج ایک پارہ کی تلاوت کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ غلام نے اپنے عتق کا دعویٰ کیا اور خالد نے ایک پارہ پڑھنے کی گواہی دی تا کہ غلام آزاد ہو جائے تو خالد کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنے فعل پر گواہی دی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی گواہی غیر مقبول ہوگی۔

شیخینؒ کی دلیل

ولهما انهما شهدا على فعل غيرهما وهو الاستيفاء والقبض لا على فعل انفسهما لان فعلهما التميز ولاحاجة الى الشهادة عليه اولانه لا يصلح مشهوداً به لما انه غير لازم وانما يلزمه بالقبض والاستيفاء وهو فعل الغير فتقبل الشهادة عليه

ترجمہ .....اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاسموں نے اپنے غیر کے فعل پر گواہی دی ہے اور وہ وصول وقبضہ ہے نہ کہ اپنے فعل پر۔ اسلئے کہ ان کا فعل جدا کرنا ہے جس پر شہادت کی حاجت نہیں اور اسلئے کہ تمیز مشہود بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ یہ لازم نہیں ہے اور لازم ہوگا یہ (فعل قاسم) اس کو (ان میں سے ہر ایک کو) قبضہ اور وصول کے بعد اور وہ (وصول وقبضہ) غیر کا فعل ہے تو اس پر شہادت قبول کی جائے گی۔

تشریح یہ شیخینؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے فعل پر گواہی مقبول نہیں ہوگی یہ تو مسلم ہے مگر یہ اپنے فعل پر گواہی نہیں بلکہ فعل غیر پر ہے کیونکہ قاسمین کا کام ہر ایک کا حصہ الگ الگ کرنا ہے جو وہ کر چکے۔ جس میں مقاسمین میں سے کسی کو اختلاف نہیں۔ بلکہ اختلاف اپنے حق کو وصول کرنے اور اس پر قابض ہونے میں ہے تو قاسمین کی گواہی فعل غیر پر ہوگی۔ لہٰذا معتبر ہوگی۔ چونکہ تمیز پر گواہی کی حاجت ہی نہیں۔

یا یوں کہئے کہ تمیز میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اس پر گواہی دی جائے کیونکہ گواہی الزام کیلئے ہوتی ہے اور تمیز میں قبضہ سے پہلے متقاسمین کا رجوع جائز ہے جس سے معلوم ہوا کہ قبل القبض تمیز لازم نہیں تو وہ مشہود بہ بھی نہیں ہوگا۔

تنبیہ..... مشہود بہ، جس پر گواہی دی جائے، قاسم تقسیم کرنے والا، متقاسم تقسیم چاہنے والا یعنی شریک جو دلیل پیش کی گئی ہے کہ قبل القبض

رجوع صحیح ہے۔ یہ اس وقت ہے جبکہ تقسیم شرکاء کی رضامندی سے ہو رہی ہو اور جب تقسیم کرنے والا قاضی یا اس کا نائب ہو تو حصوں کے نکلنے کے بعد شرکاء میں سے کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔

امام طحاویؒ کا نقطہ نظر

وقال الطحاوی اذا قسما باجر لا تقبل الشهادة بالاجماع واليه مال بعض المشائخ لانهما يدعيان ايفاء عمل استوجرا عليه فكانت شهادة صورة ودعوى معنى فلا تقبل

ترجمہ..... اور طحاویؒ نے فرمایا جبکہ دونوں قاسم اجرت پر تقسیم کریں گے تو گواہی بالاجماع قبول نہ ہوگی اور اسی کی جانب بعض مشائخ مائل ہوئے ہیں اسلئے کہ یہ دونوں اس کو پورا کر دینے کا دعویٰ کرتے ہیں جس پر ان کو اجیر بنایا گیا تھا تو یہ باعتبار صورت شہادت ہے اور معنوی اعتبار سے دعویٰ ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

تشریح..... امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاسمان کو تقسیم کیلئے اجیر بنایا گیا ہو تو اب ان کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی گواہی سے اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ جس کام کیلئے ہم اجیر تھے۔ ہم وہ کام پورا کر چکے ہیں تو ان کی شہادت صورۃً تو شہادت ہے مگر معنیٰ کے لحاظ سے یہ دعویٰ ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ مدعی کی شہادت معتبر نہیں ہوتی لہٰذا ان کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ کی امام طحاویؒ کی دلیل پر نکیر

الا ان نقول هما لا يجرّ ان بهذه الشهادة الى انفسهما مغنما لاتفاق الخصوم على ايفائهما العمل المستاجر عليه وهو التمييز وانما الاختلاف في الاستيفاء فانتفت التهمة

ترجمہ..... مگر ہم کہتے ہیں کہ وہ دونوں (قاسمان) اس شہادت سے اپنی طرف غنیمت کو نہیں کھینچ رہے ہیں خصوم کے اتفاق کرنے کی وجہ سے ان دونوں کے پورا کر دینے پر اس عمل کو جس پر ان کو اجیر رکھا گیا تھا اور وہ الگ کرنا ہے اور اختلاف وصول میں ہے تہمت منتفی ہوگئی۔

تشریح..... صاحب ہدایہؒ نے امام طحاویؒ کی دلیل پر نکیر فرمائی کہ ہاں قاسمان تو گواہی دے کر اپنی جیب گرم کر رہے ہوں گے یا اپنے وقت کی بچت کر رہے ہوں گے۔

حالانکہ شرکاء کا سب کا اتفاق ہے کہ انہوں نے اپنا کام پورا کر دیا بلکہ یہاں تو اختلاف شرکاء کا وصول میں ہے تو قاسمین کے اوپر سے تہمت منتفی ہے۔ درمختار ص ۱۶۸ ج ۵ پر مطلق کہا ہے کہ قاسمان کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ایک قاسم نے گواہی تو قابل قبول نہیں

ولو شهد قاسم واحد لاتقبل لان شهادة الفرد غير مقبولة على الغير ولو امر القاضي امينه بدفع المال الى آخر يقبل قول الامين في دفع الضمان عن نفسه ولا يقبل في الزام الاخر اذا كان منكرا والله اعلم

ترجمہ ..... اور اگر ایک قاسم نے گواہی دی تو قبول نہیں کی جائے گی اسلئے کہ ایک آدمی کی شہادت غیر کے اوپر مقبول نہیں ہوتی اور اگر قاضی نے اپنے امین کو دوسرے کو مال دینے کا حکم کیا تو امین کا قول قبول کیا جائے گا۔ اس کے ضمان کو دور کرنے کے سلسلہ میں اور دوسرے پر الزام کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا جبکہ وہ منکر ہو۔ واللہ اعلم

تشریح ..... شریعت میں ایک آدمی کی گواہی دوسرے کے خلاف حجت نہیں بنتی لہٰذا یہ ساری گفتگو جب تھی جبکہ قاسم دو ہوں۔ اور اگر ایک قاسم نے گواہی دی تو وہ بالاتفاق قبول نہ ہوگی۔

قاضی نے اپنے امین سے کہا کہ فلاں شخص کو مال دے دو۔ اب امین کہتا ہے کہ میں نے دے دیا اور وہ انکار کرتا ہے تو امین کا قول قبول ہوگا یا نہیں۔

تو بتایا کہ اس میں دو پہلو ہیں:-

۱- امین کا قول قبول نہ ہوگا تو امین پر ضمان واجب ہوگا۔

۲- امین کا قول معتبر ہوگا تو وہ مال دوسرے پر لازم ہو جائے گا۔

تو فرمایا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے گا کہ دونوں کا نقصان نہ ہو یعنی امین کا قول معتبر ہوگا مگر اتنی حد تک کہ امین پر ضمان واجب نہیں۔ اور اگر اس کی وجہ سے منکر پر مال کو لازم کرنا چاہیں تو الزام مال اس سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ قول امین حجت دافعہ ہے نہ کہ حجت ملزمہ۔

باب دعوی الغلط فی القسمة والاستحقاق فیها

ترجمہ ..... یہ باب ہے قسمت میں غلطی کے دعویٰ اور قسمت میں استحقاق کے دعویٰ کا

تشریح ..... قاسم نے جب بٹوارہ کر دیا اب کوئی قسمت میں اگر غلطی کا دعویٰ کرے اور کسی چیز میں اشیاء مقسومہ میں سے اپنی ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کی مختلف صورتیں ہوں گی اور جدا جدا حکم ہوگا جس کی تفصیل اس باب میں ذکر کی جائے گی۔

تنبیہ ..... چونکہ قسمت اصل اور اس میں غلطی اور استحقاق کا دعویٰ عوارض میں سے ہے اسلئے عوارض کے احکام کو مؤخر کیا گیا ہے۔

کوئی شریک تقسیم کی غلطی کا دعوی کرے تو تقسیم کا اعادہ نہ ہوگا

قال واذا ادعی احدهم الغلط وزعم ان مما اصابه شيئا فی يد صاحبه وقد اشهد علی نفسه بالاستيفاء لم يصدق علی ذالک الا ببينة لانه يدعی فسخ القسمة بعد وقوعها فلا يصدق الا بحجة

ترجمہ ..... امام قدوریؒ نے فرمایا اور جب متقاسمین میں سے ایک نے غلطی کا دعویٰ کیا اور کہا کہ ان چیزوں میں سے جو اس کو پہنچی ہے ایک چیز اس کے ساتھی کے قبضہ میں ہے حالانکہ وہ اپنے نفس پر وصولیابی کا اقرار کر چکا تھا۔ تو اس پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی مگر بینہ کے ساتھ اسلئے کہ وہ وقوع قسمت کے بعد اس کے فسخ کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ تصدیق نہیں کیا جائے گا مگر حجت کے ساتھ۔

تشریح مثلاً ایک گھر تین آدمیوں کے درمیان مشترک تھا انہوں نے بٹوارہ کیا اور اپنے اپنے حق پر قابض ہو گئے۔ اب ان میں سے ایک غلطی کا دعویٰ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ فلاں کمرہ بھی میرے حصہ میں ہے تو یہاں تقسیم کا اعادہ نہ ہوگا۔

لیکن مدعی سے اثبات غلطی کیلئے اقامت بینہ کا مطالبہ ہوگا اگر وہ بینہ قائم کردے تو فبہا ورنہ اس کی طلب پر قاضی دوسرے شرکاء سے حلف لے گا ان میں سے ایک نے قسم کھالی اور ایک نے انکار کردیا۔ تو مدعی اور منکر کے حصوں کو ایک جگہ جمع کر کے ان کے حصوں کے بقدر پھر تقسیم کردی جائے گی اور قسم کھانے والا درمیان سے خارج ہوگا۔ بدائع ص ۲۶ ج ۷ پر یہ مسئلہ واضح الفاظ میں مذکور ہے۔

مدعی بینہ قائم نہ کرسکا تو قاضی شرکاء سے حلف لے

فان لم تقم له بينة استحلف الشركاء فمن نكل منهم جمع بين نصيب الناكل والمدعي فيقسم بينهما على قدر انصبائهما لان النكول حجة في حقه خاصة فيعاملان على زعمهما

ترجمہ..... پس اگر مدعی کیلئے بینہ قائم نہ ہو سکے تو قاضی شرکاء سے حلف لے (اگر مدعی مطالبہ کرے) پس اس میں سے جس نے انکار کردیا تو منکر اور مدعی کے حصوں کے درمیان جمع کرے۔ پس ان کے درمیان ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کرے اسلئے کہ انکار خاص طور پر منکر کے حق میں حجت ہے تو دونوں معاملہ کئے جائیں گے اپنے گمان کے مطابق اس کی تشریح پہلے مسئلہ کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ دعویٰ قبول ہی نہ کیا جائے

قال رضي الله عنه ينبغي ان لا تقبل دعواه اصلاً لتناقضه واليه اشار من بعد

ترجمہ..... حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ مناسب یہ ہے کہ اس کا دعویٰ بالکل قبول نہ ہو اس کے تناقض کی وجہ سے اور اسی کی جانب قدوریؒ نے بعد میں اشارہ کیا ہے۔

تشریح..... صاحب ہدایہؒ نے امام قدوریؒ کے قول پر اعتراض کیا ہے کہ اقامت بینہ کے بعد اس کا قول معتبر مان لیا گیا تھا۔ حالانکہ اقامت بینہ کے بعد بھی اس کا دعویٰ قبول نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس کے دعویٰ میں تعارض و تناقض ہے۔ کیونکہ پہلے وہ اپنے حق کی وصولیابی کا اقرار کر چکا ہے اور اب اپنے حق کے بقاء کا دعویٰ کرتا ہے جو اسکے اقرار سابق کے منافی ہے۔

اور آگے امام قدوریؒ نے جو ایک مسئلہ بیان فرمایا ہے اس سے بھی یہی بات نکلتی ہے کیونکہ آگے مسئلہ آرہا ہے۔

و ان قال اصابني الىٰ موضع كذا فلم يسلم اليّ ولم يشهد علىٰ نفسه بالاستيفاء یہ **ولم يشهد** کی قید واضح کررہی ہے کہ اگر استیفاء کا اقرار کر چکا ہو تو پھر دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ قلت درمختار میں ہے **و لا تناقض لانه اعتمد علىٰ فعل الامين ثم ظهر غلطهٗ و قال الشاميّ وجه رواية المتن انه اعتمد علىٰ فعل القاسم في اقراره ثم لما تامل حق التامل ظهر الغلط في فعله فلا يواخذ بذالك الاقرار عند ظهور الحق**۔ درالمختار ص ۱۶۸ ج ۵۔ اس تقریر سے عدم تناقض ظاہر ہے۔

خصم کا قول معتبر ہے

وان قال قد استوفيت حقي واخذت بعضه فالقول قول خصمه مع يمينه لانه يدعي عليه الغصب وهو منكر

ترجمہ ۔ اور اگر کہا اس نے کہ میں اپنا حق وصول کر چکا تھا اور تو نے اس میں سے کچھ لے لیا تو مع یمین کے اسکے خصم کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ وہ اس پر غصب کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ منکر ہے۔

تشریح ۔۔۔ اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہٰذا خصم کا قول معتبر ہوگا۔

ایک شریک تقسیم سے حاصل ہونے والے پر عدم قبضہ کا دعویٰ کرے تو تقسیم فسخ ہوگی یا نہیں

وان قال اصابني إلى موضع كذافلم يسلمه الي وسلم ولم يشهد على نفسه بالاستيفاء وكذبه شريكه تحالفا وفسخت القسمة لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصار نظير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام التحالف فيما تقدم

ترجمہ ۔۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ کو فلاں جگہ تک پہنچا تھا پس اس نے مجھے نہیں دیا اور اس نے اپنے نفس پر وصولیابی کا اقرار نہیں کیا اور اس کے شریک نے اس کی تکذیب کی تو دونوں قسم کھائیں گے اور قسمت کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اسلئے کہ اختلاف اس مقدار میں ہے جو اس کو تقسیم سے حاصل ہوئی ہے تو یہ اس اختلاف کی نظیر ہوگئی جو مبیع کی مقدار میں ہو اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم قبل میں تحالف احکام کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح ۔۔۔ یہاں مدعی نے قبضہ کا اقرار نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ میری جگہ وہاں تک ہے جو مجھے نہیں دی گئی اور دوسرا شریک منکر ہے اور اس کو جھٹلاتا ہے تو چونکہ یہاں اس مقدار میں اختلاف ہے جو قسمت سے حاصل ہوگی۔

تو یہ ایسا ہوگیا جیسے بائع اور مشتری مقدار مبیع میں اختلاف کریں تو باب التحالف میں ذکر کردہ حکم کے مطابق جیسے بیع میں دونوں سے قسم لے کر بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔ یہاں بھی تقسیم کو فسخ کر دیا جائے گا۔

دونوں شرکاء قیمت لگانے میں اختلاف کریں تو التفات نہ کیا جائے

ولو اختلفا في التقويم لم يلتفت اليه لانه دعوى الغبن ولا معتبر به في البيع فكذا في القسمة لوجود التراضي الا اذا كانت القسمة بقضاء القاضي والغبن فاحش لان تصرفه مقيد بالعدل

ترجمہ ۔۔۔۔ اور اگر وہ دونوں قیمت لگانے میں اختلاف کریں تو اس کی جانب التفات نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ یہ غبن کا دعویٰ ہے اور اس کا بیع میں اعتبار نہیں کیا جاتا تو ایسے ہی قسمت میں نہ ہوگا تراضی کے پائے جانے کی وجہ سے۔ مگر جبکہ تقسیم قاضی کے فیصلہ سے ہو۔ اور غبن فاحش ہو اسلئے کہ قاضی کا تصرف عدل کے ساتھ مقید ہے۔

تشریح ۔۔ مثلاً زید اور عمرو کے درمیان سو بکری مشترک تھیں اب انہوں نے بٹوارہ کیا ان کی قیمت لگا کر تو زید کے حصہ میں پینتالیس اور

عمرو کے حصہ میں پچپن بکریاں آئیں۔

اب زید کہتا ہے کہ قیمت غلط لگائی گئی تو زید کا قول مسموع نہ ہوگا اسلئے کہ وہ مقومین پر غبن کا الزام عائد کرتا ہے اور اس کا تو بیع میں بھی اعتبار نہیں ہوتا تو قسمت کے اندر بھی نہ ہوگا کیونکہ طرفین کی رضامندی سے قیمت لگائی گئی تھی۔ مثلاً بیع میں ثمن معلوم کے ساتھ کچھ خریدا پھر کہتا ہے کہ اس میں غبن ہے تو اس کا دعویٰ قبول نہ ہوگا کیونکہ دونوں کی رضامندی سے ثمن مقرر ہوا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ وہ خود بٹوارہ کرلیں۔ اور اگر قاضی کے فیصلہ سے تقسیم ہوئی ہو اور غبن فاحش ہو۔ مثلاً ایک بکری جو بیس روپے کا مال ہو اس کی قیمت پندرہ سو روپے لگادی گئی ہو تو یہاں اس کا دعویٰ قبول ہوگا۔ کیونکہ قاضی کا کام عدل سے لینا ہے اور جب غبن فاحش ظاہر ہوگیا تو معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ عدل سے ہٹا ہوا ہے لہٰذا اب دعویٰ قبول ہوگا۔

قلتُ..... اگر تقسیم بتراضی ہو تب بھی غبن فاحش کی صورت میں قیمت فسخ کردی جائے گی تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو، شامی ص ۱۶۹ ج ۵۔

شرکاء نے آپس میں تقسیم کی پھر اختلاف کیا ایک دعویٰ کرے اور دوسرا منکر ہو تو کیا حکم ہے؟

ولو اقتسما داراً وأصاب كل واحد طائفة فادعى احدهما بيتافي يد الآخر انه مما اصابه بالقسمة وانكر الآخر فعليه اقامة البينة لما قلنا وان اقام البينة يوخذ ببينة المدعى لانه خارج وبينة الخارج تترجح على بينة ذى اليد وان كان قبل الاشهاد على القبض تحالفا وترادا

ترجمہ..... اور اگر دو شریکوں نے گھر کا بٹوارہ کیا اور ہر ایک کو ایک ایک ٹکڑا پہنچا پس ان میں سے ایک نے ایک بیت کا دعویٰ کیا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے کہ یہ اس میں سے ہے جو تقسیم میں مجھے پہنچا تھا اور دوسرے نے انکار کیا تو اس پر اقامت بینہ ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں اور اگر دونوں نے بینہ قائم کردی تو مدعی کا بینہ معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ یہ خارج (یعنی غیر قابض ہے) اور خارج کا بینہ قبضہ والے کے بینہ پر غالب ہوتا ہے۔ اگر یہ قبضہ کے اقرار سے پہلے ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور ایک دوسرے پر واپس کریں گے۔

تشریح..... دو شریک ہیں انہوں نے گھر کا بٹوارہ کیا اور گھر کا ایک ایک حصہ دونوں کو مل گیا۔ اب ان میں سے ایک کہتا ہے کہ فلاں کمرہ بھی قسمت میں میرے حصہ میں آیا تھا اور دوسرا منکر ہے تو کیا حکم ہے۔

تو فرمایا کہ اس میں اب دو صورتیں ہیں۔

۱۔ قبضہ کا انکار ہے۔

۲۔ قبضہ اور وصولیابی کا اعتراف ہے۔

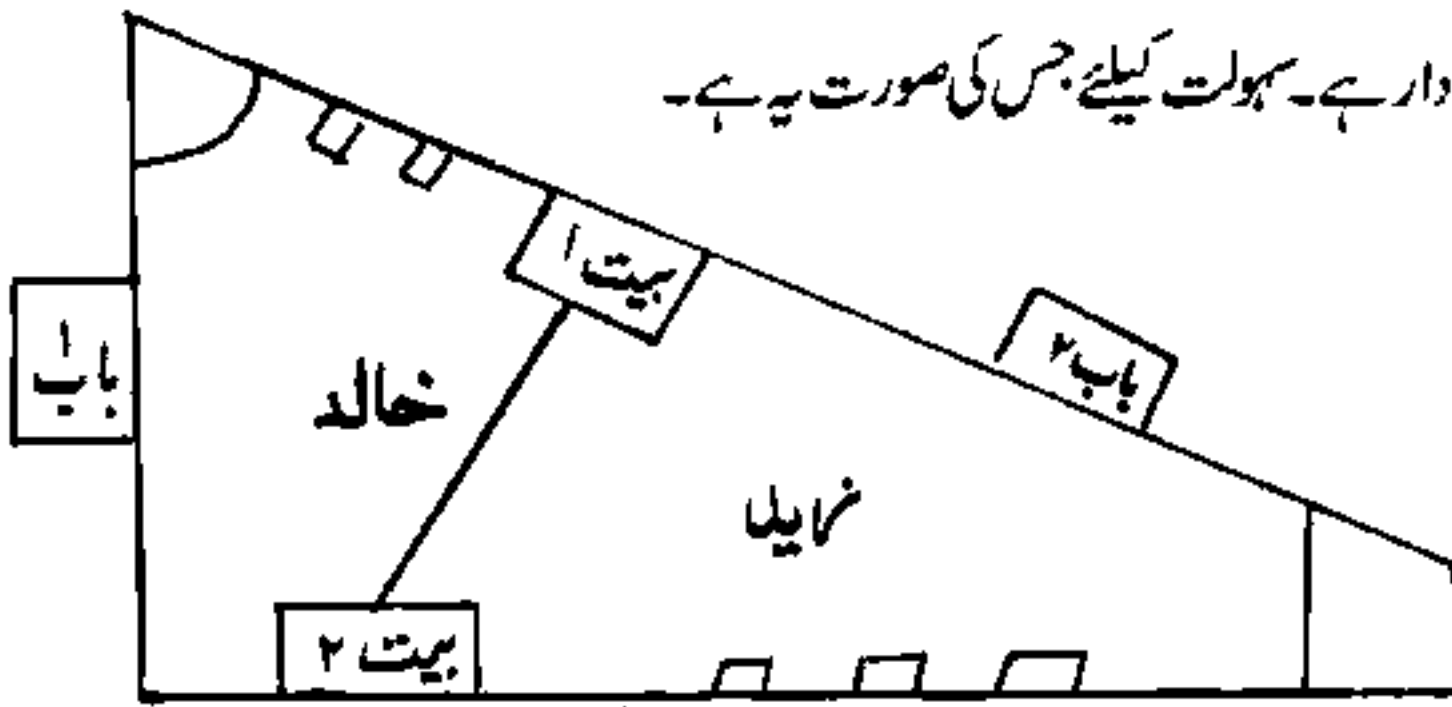
پہلی صورت میں دونوں قسم کھائیں گے اور تقسیم فسخ کردی جائے گی۔ دوسری صورت میں مدعی کے ذمہ اقامت بینہ ہے۔ کیونکہ وہ وقوع تقسیم کے بعد اس کے فسخ کا مدعی ہے جس کیلئے حجت درکار ہے جو اقامت بینہ ہے۔ بہر حال اگر اس نے بینہ قائم کردیا تو فبہا ونعمت۔ اور اگر دونوں نے بینہ قائم کردیا تو مدعی کا بینہ معتبر ہوگا۔ کیونکہ وہ اس گھر پر قابض نہیں۔ اور اصول یہ ہے کہ بینہ کا مقصد غیر ثابت شدہ کو

ثابت کرنا ہے اور منکر کیلئے قبضہ کا ثبوت ہے۔ اور مدعی قبضہ سے بے دخل ہے اس وجہ سے مدعی کا بینہ معتبر ہوگا۔

دونوں نے حدود میں اختلاف کیا اور بینہ بھی قائم کردیئے تو کیا کیا جائے گا؟

و كذا اذا اختلفا في الحدود واقاما البينة يقضى لكل واحد بالجزء الذى هو في يد صاحبه لما بينا وان قامت لاحدهما بينة قضى له وان لم تقم لواحدٍ منهما تحالفا كما في البيع.

ترجمہ اور ایسے ہی جبکہ دونوں نے حدود کے اندر اختلاف کیا ہو اور دونوں نے بینہ قائم کردیا ہو تو فیصلہ کیا جائے گا ہر ایک کیلئے اس جزء کا جو اس کے ساتھی کے قبضہ میں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک کیلئے بینہ ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک کیلئے بینہ قائم ہوا تو اس کیلئے فیصلہ کردیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے کسی کیلئے بینہ قائم نہ ہوا تو دونوں قسم کھائیں گے جیسا کہ بیع میں۔

تشریح مثلاً زید اور خالد دونوں کا ایک مشترک دار ہے۔ سہولت کیلئے جس کی صورت یہ ہے۔

اب انہوں نے بٹوارہ کیا اور اس نقشہ کے مطابق تقسیم ہوگئی۔ یہ درمیان میں جو خط ہے یہ ان کی حد میں داخل ہے اور یہاں دو کمرے ہیں جن کی صورت سامنے ہے۔ ان میں سے ایک پر زید اور دوسرے پر خالد قابض ہے۔

اب زید دعویٰ کرتا ہے کہ خالد کے قبضہ میں جو کمرہ ہے یہ میری حد میں داخل ہے یعنی یہ میرا ہے۔ اور خالد دعویٰ کرتا ہے کہ زید جس کمرہ پر قابض ہے وہ میری حد میں ہے اور میرا ہے اور ہر ایک کے دعویٰ کا دوسرا منکر ہے تو اب کیا ہوگا؟

تو فرمایا کہ اس میں تین صورتیں ہیں:-

۱۔ ان میں سے ایک نے اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کردیا تو اسی کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔

۲۔ کوئی بھی بینہ قائم نہ کرسکا تو دونوں سے حلف لیا جائے گا اور تقسیم کو فسخ کردیا جائے گا۔

۳۔ دونوں نے بینہ قائم کردیا تو جو کمرہ زید کے قبضہ میں ہے وہ خالد اور جو خالد کے قبضہ میں وہ زید کو دے دیا جائے گا کیونکہ خارج کا بینہ قبضہ والے کے بینہ پر غالب ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہے۔

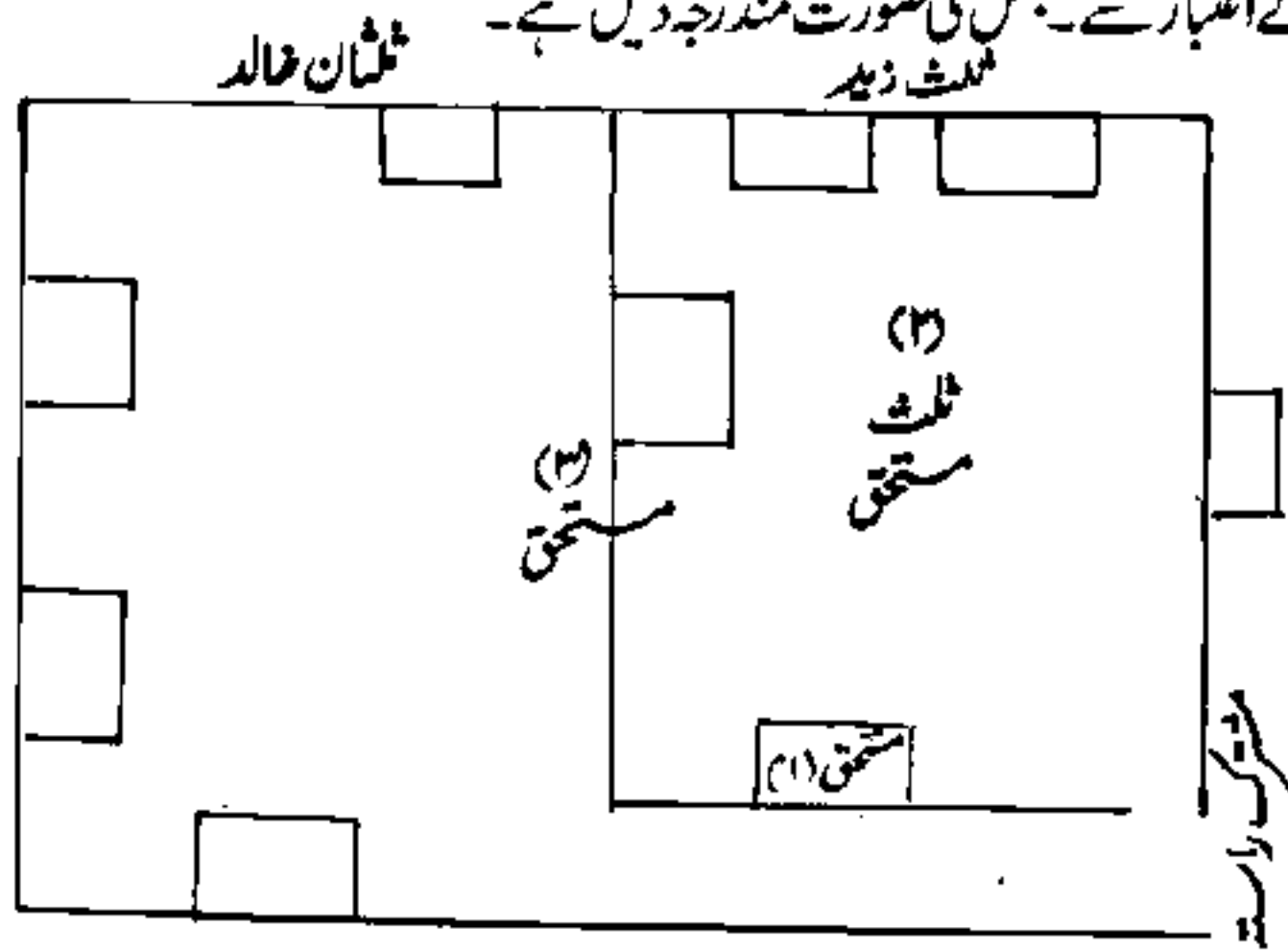
کوئی مستحق نکل آئے تو کیا حکم ہوگا، اقوال فقہاء

فصل قال واذا استحق بعض نصيب احدهما بعينه لم تفسخ القسمة عند ابى حنيفة ورجع بحصة ذالك في نصيب صاحبه وقال ابو يوسف تفسخ القسمة قال رضى الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه

وهكذا ذكر في الاسرار والصحيح ان الاختلاف في استحقاق بعض شائع من نصيب احدهما فامافي استحقاق بعض معين لا تفسخ القسمة بالاجماع ولو استحق بعض شائع في الكل تفسخ بالاتفاق فهذه ثلثة اوجه ولم يذكر قول محمد وذكر ابو سليمان مع ابي يوسف وابو حفص مع ابي حنيفة وهو الاصح

ترجمہ...... یہ فصل ہے (استحقاق کے بیان میں) امام قدوریؒ نے فرمایا اور جب ان دونوں میں سے ایک کا معین بعض حصہ کا مستحق نکلے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قسمت فسخ نہ ہوگی اور وہ اپنے حصہ کے بقدر اپنے ساتھی کے حصہ میں رجوع کرے گا۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قسمت فسخ کردی جائے گی۔ حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ قدوریؒ نے بعض معین کے اندر استحقاق میں اختلاف ذکر کیا ہے اور ایسے ہی اسرار میں مذکور ہے اور صحیح یہ ہے کہ اختلاف ان دونوں میں سے ایک کے حصہ میں سے بعض شائع کے اندر ہے پس بہر حال بعض معین کے استحقاق میں بالاجماع قسمت فسخ نہیں کی جائے گی اور اگر ایسا بعض مستحق ثابت ہوا جو کل میں شائع ہے تو بالاتفاق قسمت فسخ کردی جائے گی۔ تو یہ تین صورتیں ہیں اور امام قدوری نے امام محمدؒ کا قول ذکر نہیں کیا۔ اور قول امام محمدؒ کو ابو سلیمان نے امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور امام ابو حفص نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اور یہی زیادہ صحیح ہے۔

تشریح...... زید اور خالد کے درمیان یہ پورا دار مشترک تھا جو مثلاً تین سو گز مربع ہے۔

زید اور خالد نے بٹوارہ کیا تو زید کے حصہ میں راستہ کی جانب کا حصہ آیا جو قیمتی ہوتا ہے۔ بہر حال زید کے سو گز خالد کے دو سو گز کے برابر ہیں قیمت اور مالیت کے اعتبار سے۔ جس کی صورت مندرجہ ذیل ہے۔

دونوں اپنے اپنے حصوں پر قابض ہوگئے کہ ساجد نے، قاضی کی عدالت میں استحقاق کا دعویٰ کردیا اور اس پر گواہ پیش کردیے۔ لہٰذا جتنا اس کا استحقاق تھا وہ ساجد کو مل گیا اب تقسیم کا کیا حکم ہوگا؟

یہاں اس کو بیان فرمایا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام...... اس کی تین صورتیں ہیں،

۱۔ ساجد زید کے حصہ میں صرف ایک کمرے کا دعویٰ کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ ساجد نے زید کے حصہ میں ایک معین جزء میں دعویٰ

کیا۔ ہے جس کو میں نے نقشہ مذکورہ میں مستحق (۱) سے تعبیر کیا ہے۔

۲۔ ساجد زید کے حصہ میں غیر معین جزء کا دعویٰ کرے یعنی کہے کہ اس میں میرا ثلث ہے یا ربع وغیرہ اسی کو میں نے نقشہ مذکورہ میں مستحق (۲) ثلث سے تعبیر کیا ہے۔

۳۔ ساجد دعویٰ کرے کہ پورے دار میں سے میرا نصف ہے۔ یعنی اس کا حصہ شائع ہے زید اور خالد دونوں کے حصوں میں۔

بہر حال یہ تین صورتیں ہیں ہر ایک کا حکم جدا گانہ ہے۔

پہلی صورت میں تقسیم فسخ نہیں ہوگی۔ جس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ ساجد نے جتنا حصہ زید سے لیا ہے اس کا حساب وہ خالد سے کر کے اپنے حساب کے بقدر خالد سے واپس لے گا اور اعادۂ قسمت کی حاجت نہ ہوگی۔

اور تیسری صورت میں بالاتفاق قسمت فسخ کر دی جائے گی۔ اور دوسری صورت اختلافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قسمت فسخ نہ ہو گی۔ اور قسم اول کے مثل زید خالد سے اپنے حساب کے بقدر واپس لے گا۔

اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قسمت فسخ کر دی جائے گی۔ اور امام محمدؒ بقول اصح امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں۔ یہ ہے اصل مسئلہ اور اس میں اختلاف کی تفصیل۔

مگر امام قدوریؒ نے پہلی صورت ذکر کر کے اس میں وہ نقل کر دیا جو دوسری صورت میں ہے تو امام قدوریؒ کی یہ نقل خلاف حقیقت ہے۔ اور قاضی ابوزید الدبوسی متوفی ۴۳۰ھ نے بھی اپنی کتاب اشارات الاسرار میں یہی غلطی کی ہے حالانکہ اختلاف صرف دوسری صورت میں ہے۔

تنبیہ-۱...... صاحب ہدایہؒ نے اسرار کا جو حوالہ دیا ہے یہ سہو ہے جبکہ اسرار میں یہ اختلاف دوسری صورت میں مذکور ہے اسی لئے اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے لفظ شائع متعدد مرتبہ استعمال ہوا ہے۔

تنبیہ-۲...... صاحب عنایہؒ نے مصنفؒ کے اعتراض پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ شیخ کا قدوریؒ پر اعتراض بے جا ہے کیونکہ قدوری کا قول پہلی صورت کو بیان کرنے میں نص نہیں ہے کیونکہ ان کی عبارت یوں ہے: **و اذا استحق بعض نصب احدهما بعينيه** تو بعینیہ کا تعلق اگر بعض سے جوڑا جائے تو یہ پہلی صورت کی ترجمانی ہوگی۔ جس میں اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر نصیب احدہما، سے جوڑا جائے تو اب تقدیر عبارت ایسے ہوگی: **و اذا استحق بعض شائعٌ في نصيب احدهما بعينيه**۔ تو اب یہ دوسری صورت کی ترجمانی ہوگی جس میں اختلاف ہے۔

نتائج الافکار وغیرہ میں صاحب عنایہؒ کی تردید کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام قدوریؒ اگرچہ پہلی صورت کو بیان کرنے میں نص نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وہ پہلی صورت کی ترجمانی ہے۔ لہٰذا شیخ کا اعتراض درست ہے۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ اس جیسی ترکیبوں میں قید کا تعلق مضاف سے ہوتا ہے نہ کہ مضاف الیہ سے۔ اور تاسیس تاکید سے اولیٰ ہے اور صاحب عنایہؒ کے قول کے مطابق یہ تاکید ہوگی اور دوسری صورت میں تاسیس بہر حال صاحب عنایہؒ کا اعتراض غلط ہے۔

خلاصۂ کلام...... دوسری صورت اختلافی ہے۔ اب دونوں فریق اپنے اپنے دلائل پیش کریں گے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل

لابی یوسف ان باستحقاق بعض شائع ظهر شریک ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلة کما اذا ستحق بعض شائع فی النصیبین وهذا لان باستحقاق جزء شائع ینعدم معنی القسمة وهو الافراز لانه یوجب الرجوع بحصته فی نصیب الاخر شائعا بخلاف المعین

ترجمہ۔۔۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ بعض شائع کے استحقاق کی وجہ سے ان دونوں کا تیسرا شریک ظاہر ہو گیا اور اس کی رضامندی کے بغیر قسمت باطل ہے جیسا کہ دونوں حصوں میں بعض شائع کا استحقاق ثابت ہوتا ہے اور یہ اسلئے کہ جزء شائع کے استحقاق کی وجہ سے قسمت کے معنیٰ معدوم ہو گئے اور وہ افراز ہے اسلئے کہ یہ (استحقاق جزء شائع) واجب کرے گا رجوع کو اس کے حصہ کے بقدر دوسرے کے حصہ میں شیوع کے طریقہ پر بخلاف معین کے۔

تشریح۔۔۔۔ یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دونوں حصوں میں مستحق کا استحقاق بطریق شیوع ہوتا تو قسمت بالا جماع فسخ ہوتی کیوں؟

اسلئے کہ شریک ثالث ہے اور شریک کی رضامندی کے بغیر قسمت ہوئی تھی جو اصولاً باطل ہوتی ہے اور بالکل یہی صورت جزء شائع میں بھی ہے لہٰذا یہ قسمت بھی فسخ ہوگی۔

اب رہی یہ بات کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کیا مناسبت ہے تو اس کو مصنفؒ نے وھذا لان ...... الخ سے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں زید خالد کے حصہ میں سے ربع بطریق شیوع لے گا تو قسمت کے معنیٰ جو افراز ہے معدوم ہو گئے تو قسمت پھر کیسے برقرار رہے گی۔ اور متفق علیہ صورت میں چونکہ استحقاق جزء معین میں ہے تو زید کا رجوع بھی جزء معین میں ہوگا تو قسمت کا معنیٰ برقرار ہیں اسلئے بالا جماع قسمت فسخ نہ ہوگی۔

طرفین کی دلیل

ولهما ان معنى الافراز لا ینعدم باستحقاق جزء شائع فی نصیب احدهما ولهذا اجازت القسمة علی هذا الوجه فی الابتداء بان کان النصف المقدم مشترکا بینهما وبین ثالث والنصف المؤخر بینهما لاشرکة لغیرهما فیه فاقتسما علی ان لاحدهما ما لهما من المقدم وربع المؤخر یجوز فکذا فی الانتهاء وصار کاستحقاق شئی معین بخلاف الشائع فی النصیبین لانه لو بقیت القسمة لتضرر الثالث بتفرق نصیبه فی النصیبین اما ههنا لا ضرر بالمستحق فافترقا

ترجمہ۔۔۔۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ افراز کے معنیٰ ان دونوں میں سے ایک کے حصہ میں جزء شائع کے استحقاق کی وجہ سے معدوم نہیں ہوئے اور اسی وجہ سے ابتداء میں اس طریقہ پر تقسیم جائز ہے کہ نصف مقدم ان دونوں اور ثالث کے درمیان مشترک ہو اور نصف آخر ان دونوں کے درمیان ہو جس میں ان کے غیر کی شرکت نہ ہو تو ان دونوں نے بٹوارہ کیا اس طریقہ پر کہ جو ان دونوں کیلئے مقدم میں سے ہے

وہ اور مؤخر کا ربع ۴/۱ ان دونوں میں سے ایک کیلئے ہے تو یہ جائز ہے۔ تو ایسے ہی انتہا میں (جائز ہوگا) اور یہ جزء معین کے استحقاق کے مثل ہوگیا۔ بخلاف اس کے جو دونوں حصوں میں شائع ہو اسلئے کہ اگر قسمت باقی رہے تو تیسرے (مستحق) کو ضرر ہوگا۔ اس کے حصہ کے متفرق ہوجانے کی وجہ سے دونوں حصوں میں بہرحال یہاں مستحق کا کوئی ضرر نہیں ہے تو دونوں صورتیں الگ الگ ہوگئیں۔

تشریح...... یہ حضرات طرفین کی دلیل ہے، فرماتے ہیں:-

زید اور ساجد اور خالد ایک دار میں شریک ہیں اسکے اگلے حصہ میں زید اور خالد اور ساجد تینوں کا اشتراک ہے اور پچھلے حصہ میں صرف زید اور خالد کا اشتراک ہے اس میں ساجد کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ اب زید اور خالد بٹوارہ کرتے ہیں جن میں یہ طے پایا کہ اگلے حصہ میں سے خالد نے اپنا حصہ زید کو دے دیا اور زید کو پچھلے حصہ میں بجائے نصف کے ربع دے دیا۔

تو اب صورت یہ ہوگئی کہ نصف مقدم میں زید اور ساجد آدھے آدھے کے شریک ہوگئے اور نصف مؤخر میں خالد کا ۴/۳ اور زید کا ۴/۱ ہوگیا اور یہ تقسیم مذکور بالکل درست ہے جس میں افراز کے معنیٰ کا پایا جانا ضروری ہے تو جب ابتداء اس طرح تقسیم ہوسکتی ہے تو اگر انتہاء میں بعینہ یہی صورت نکل کر آجائے تو وہ کیوں جائز نہ ہوگی اور یہاں کیوں افراز زائل ہوجائے گا۔ حالانکہ یہاں جب کہ زید کے حصہ میں ساجد کا استحقاق جزء شائع میں ثابت ہوا بالکل یہی صورت ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس صورت میں قسمت کے معنیٰ برقرار ہیں تو پھر فسخ قسمت کی ضرورت نہ ہوگی لہذا جیسے جزء معین کے استحقاق کی صورت میں افراز کے معنیٰ موجود ہیں ایسے ہی یہاں بھی موجود ہیں۔

سوال...... یہ صورت تو دونوں حصوں میں استحقاق کی صورت میں بھی نکل سکتی ہے تو اس کو کیوں فسخ کیا گیا ہے؟

جواب...... یہاں فسخ قسمت کی ضرورت مستحق کو ضرر اور نقصان سے بچانے کیلئے ہے ورنہ اس کا حصہ متفرق و منتشر ہوجائے گا کچھ اول میں اور کچھ مؤخر میں ملے گا اور صورت مذکورہ میں مستحق کا کوئی نقصان نہیں، اسلئے دونوں مسئلوں میں فرق ہوگیا۔

اصل صورت مسئلہ

وصورة المسألة اذا اخذ احدهما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثين من المؤخر وقيمتهما سواء ثم استحق نصف المقدم فعندهما ان شاء نقض القسمة دفعا لعيب التشقيص وان شاء رجع على صاحبه بربع ما في يده من المؤخر لانه لو استحق كل المقدم رجع بنصف مافي يده فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الربع اعتباراً للجزء بالكل .

ترجمہ...... اور مسئلہ کی صورت (یہ ہے) جبکہ ان دونوں میں سے ایک نے دار کا ثلث مقدم لے لیا اور دوسرے نے مؤخر کے دو ثلث اور ان دونوں کی قیمت برابر ہے پھر مقدم کا نصف مستحق ثابت ہوا تو طرفینؒ کے نزدیک اگر وہ (زید) چاہے تو قسمت کو توڑ دے ٹوٹن کے عیب کو دور کرنے کیلئے اور اگر چاہے اپنے ساتھی (خالد) پر رجوع کرے اس کے چوتھائی کے ساتھ جو اسکے قبضہ میں ہے یعنی مؤخر اسلئے کہ اگر مقدم کا کل مستحق نکلتا تو یہ رجوع کرتا اس کے نصف کے ساتھ جو اس کے (خالد) قبضہ میں ہے۔ پس جب کہ نصف مستحق نکلا تو نصف کے

نصف کے ساتھ رجوع کرے گا۔ اور وہ ربع ہے جزء کو کل پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: مسئلہ کی صورت ہم فصل کے شروع میں بیان کر چکے ہیں بس اتنی بات ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس صورت میں جو فرمایا گیا ہے کہ قسمت فسخ نہیں کی جائے گی، اس کا مطلب یہ تھا کہ فسخ ضروری نہیں بلکہ یہ زید کے اختیار پر ہے اگر وہ برقرار رکھنا چاہے تو رکھے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ ہو جائے گی زید کے اختیار پر نہیں ہے۔ بہرحال امام صاحبؒ کے نزدیک زید کو اختیار ہے چاہے قسمت کو توڑ دے تاکہ اس کا حصہ منتشر نہ ہو کہ مقدم میں نصف اور مؤخر میں ربع۔ اور اگر چاہے نہ توڑے بلکہ خالد سے مؤخر کا ربع لے لے کیونکہ اگر مقدم پورا مستحق ثابت ہوتا تو زید خالد سے نصف مؤخر لیتا اور جب مستحق نصف مقدم نکلا تو اب ظاہر ہے کہ نصف مؤخر کا نصف لے گا جو ربع ہوتا ہے یعنی جزء کو کل پر قیاس کیا جائے گا۔

صاحب مقدم نے نصف بیچ دیا اور نصف کا کوئی مستحق نکل آیا تو کیا کیا جائے گا؟

ولو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقي رجع بربع ما في يد الاخر عندهما لما ذكرنا وسقط خياره ببيع البعض

ترجمہ...... اور اگر صاحب مقدم نے اپنا نصف بیچ دیا پھر نصف باقی مستحق نکال تو یہ رجوع کرے گا اس کے چوتھائی کے ساتھ جو دوسرے کے قبضہ میں ہے طرفین کے نزدیک اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور بعض کو بیچ دینے کی وجہ سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا۔

تشریح...... اگر زید نے اپنے مقدم میں سے آدھا فروخت کر دیا پھر نصف باقی مستحق نکلا تو اب کیا ہوگا۔

طرفین نے فرمایا کہ زید خالد سے مؤخر کا ربع لے لے اور بس اور پہلے جو اس کو نقض قسمت کا اختیار تھا وہ ختم ہو چکا ہے کیونکہ نصف بیچ چکا ہے لہذا اب یہی ایک صورت رہ گئی تاکہ مشتری کو ضرر نہ پہنچے۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر

وعند ابي يوسف ما في يد صاحبه بينهما نصفان ويضمن قيمة نصف ماباع لصاحبه لان القسمة تنقلب فاسدة عنده والمقبوض بالعقد الفاسد مملوك فنفذ البيع فيه وهو مضمون بالقيمة فيضمن النصف نصيب صاحبه

ترجمہ...... اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جو اسکے ساتھی کے قبضہ میں ہے وہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہے اور (زید) ضامن ہوگا اپنے ساتھی کیلئے اس حصہ کے نصف کی قیمت کا جو اس نے بیچا ہے اسلئے کہ قسمت لوٹتی ہے فاسد ہوکر ان کے نزدیک اور جس چیز پر عقد فاسد کے ذریعہ قبضہ ہو وہ مملوک ہوتی ہے تو اس میں بیع نافذ ہو جائے گی اور وہ مضمون بالقیمت ہوتی ہے تو وہ (زید) ضامن ہوگا اپنے ساتھی کے حصہ کے نصف کا۔

تشریح...... بیع مذکور کی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قسمت فاسد ہے اور جس طرح بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرنے کی وجہ سے مبیع مشتری کا مملوک ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قسمت فاسدہ میں ہوگا۔ اسلئے کہ قسمت کے اندر بیع کے مثل مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔

لہٰذا زید کی بیع تو نافذ ہو گئی مگر قسمت چونکہ فاسد ہے اور نصف مبیع کو واپس نہیں لے سکتا۔ لہٰذا اب زید اس نصف مبیع کے نصف کی قیمت خالد کو دے گا۔ اور خالد کے قبضہ میں جو مؤخر ہے وہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہو جائے گا۔

تنبیہ-۱ ... ثمن وہ ہے جو عاقدین کے درمیان طے ہو جائے اور قیمت شی ء کی اصلی مالیت کو کہتے ہیں تو زید یہاں نصف ثمن کا نہیں بلکہ اس کی قیمت کے نصف کا ضامن ہوگا۔

تنبیہ-۲ نتائج الافکار میں عبارت ایسے ہے فیضمن نصف نصیب صاحبه اور عنایہ میں بھی یونہی ہے اس کو صحیح کرنے کیلئے دور دراز کی تاویل کرنی پڑے گی۔ اور متداول نسخوں اور نہایہ میں عبارت یوں ہے فیضمن النصف نصیب صاحبه یہ عبارت صاف ہے۔ النصف موصوف ہے اور نصیب صاحبه اس کی صفت ہے یعنی زید ضامن ہوگا اس نصف کا جو اسکے ساتھی کا حصہ ہے۔

تقسیم کے بعد ترکہ میں دین محیط ظاہر ہوا تو تقسیم رد ہوگی

قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر فی الترکة دین محیط ردت القسمة لانه یمنع وقوع الملک للوارث وکذا اذا کان غیر محیط لتعلق حق الغرماء بالترکة الا اذا بقی من الترکة ما بقی بالدین وراء ماقسم لانه لا حاجة الی نقض القسمة فی ایفاء حقهم

ترجمہ حضرت مصنفؒ نے فرمایا اور اگر قسمت واقع ہو گئی تو پھر ترکہ میں ایسا قرض ظاہر ہوا جو محیط ہے تو قسمت کو رد کر دیا جائے گا اسلئے کہ یہ (دین) روکتا ہے وارث کیلئے ملک کے واقع ہونے کو اور ایسے ہی جبکہ دین غیر محیط ہو غرماء کا حق ترکہ کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ سے مگر جبکہ ترکہ میں سے اتنی مقدار باقی ہو جو دین کو پورا کرنے کیلئے نقض قسمت کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

تشریح... مورث کا انتقال ہو گیا کچھ ترکہ چھوڑا تو پہلے اس کے ترکہ میں سے اس کی تجہیز و تکفین کا انتظام کیا جاتا ہے۔ ثانیاً اگر قرض ہو تو اس کو ادا کیا جاتا ہے۔ ثالثاً ماقی کے ثلث میں اس کی وصیت نافذ کی جاتی ہے۔ رابعاً ماقی کے وارثین کے درمیان ان کے سہام کے بقدر تقسیم کیا جاتا ہے۔

یہاں صورت حال یہ ہوگی کہ مورث کے مرتے ہی وارثین نے ترکہ تقسیم کر لیا۔ پھر معلوم ہوا کہ میت کے ذمہ قرض ہے تو قرض پورے ترکہ کو محیط ہو یا محیط نہ ہو بہر دو صورت قسمت مسترد کر دی جائے گی۔ اول صورت میں وارثین کا حق ترکہ کے ساتھ وابستہ نہ ہونے کی وجہ سے اور دوسری صورت میں ترکہ کے ساتھ غرماء کا حق وابستہ ہونے کی وجہ سے۔ ہاں اگر ترکہ میں ابھی اتنی مقدار باقی ہے جس کو تقسیم نہیں کیا گیا اور وہ مقدار قرض خواہوں کے قرض کو ادا کر دے گی تو اب قسمت کو باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اگر قرض خواہ میت کو بری کر دیں یا وارثین نے اپنے مال سے ادا کر دیا تو تقسیم نافذ رہے گی

ولو ابراه الغرماء بعد القسمة او اداه الورثة من مالهم والدین محیط او غیر محیط جازت القسمة لان المانع

قد زال

ترجمہ اور اگر میت کو قرض خواہوں نے بری کر دیا تقسیم کے بعد یا قرض ورثا نے اپنے مال سے ادا کر دیا اور دین محیط ہے یا غیر محیط تو قسمت جائز ہے۔ اسلئے کہ مانع زائل ہو گیا ہے۔

تشریح وارثین نے ترکہ تقسیم کر لیا اور میت پر دین ہے محیط ہو یا غیر محیط۔ اب صورت یہ ہوئی کہ قرض خواہوں نے میت کے اوپر سے قرض معاف کر دیا یا وارثین نے اپنے مال سے قرض ادا کر دیا تو دونوں صورتوں میں قسمت جائز ہوگی۔ اسلئے کہ جواز قسمت سے جو چیز مانع تھی وہ ترکہ کے ساتھ غرماء کے حق کا وابستہ ہونا تھا اور اب وہ ختم ہو گیا لہذا قسمت جائز ہوگی۔

ورثا میں سے ایک نے دین کا دعویٰ کیا تو دعویٰ درست ہے

ولو ادعى احد المتقاسمين دينا في التركة صح دعواه لأنه لا تناقض إذ الدين يتعلق بالمعنى و القسمة تصادف الصورة

ترجمہ اور اگر متقاسمین میں سے ایک نے ترکہ میں قرض کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہے اسلئے کہ تناقض نہیں ہے اسلئے کہ دین معنی کے ساتھ تعلق ہے اور قسمت صورت کے ساتھ ملتی ہے۔

تشریح وارثین نے بٹوارہ شروع کر دیا اب ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ میت کے اوپر میرے پانچ ہزار روپے قرض تھا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔

سوال تقسیم پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قرض نہیں اور اب قرض کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کے قول و فعل میں تعارض و تناقض ہے۔ لہذا اس کا دعویٰ صحیح نہ ہونا چاہئے؟

جواب تقسیم صورت ترکہ کی ہوتی ہے اور دین ترکہ کی مالیت سے وابستہ ہوتا ہے تو تعارض نہیں رہا۔ یہی تو وجہ ہے کہ اگر ورثا، غرماء کا قرض اپنے مال سے ادا کر دیں تو درست ہے کیونکہ غرماء کا حق مالیت سے متعلق ہے صورت سے نہیں اور مالیت ادا ہو چکی ہے۔

شیء معین کا دعویٰ کیا خواہ کسی بھی چیز کا دعویٰ ہو وہ مقسوم نہیں

ولو ادعى عينا باى سبب كان لم يسمع للتناقض إذ الإقدام على القسمة اعتراف بكون المقسوم مشتركا.

ترجمہ اور اگر اس نے کسی شیء معین کا دعویٰ کیا جس سبب سے بھی ہو اس کا قول مسموع نہ ہوگا تناقض کی وجہ سے اس لئے کہ قسمت پر پیش قدمی کرنا اعتراف ہے مقسوم کے مشترک ہونے کا۔

تشریح اگر اس نے کہا کہ ترکہ میں جو گھوڑا ہے یہ میرا ہے خواہ ودیعت کا دعویٰ ہو یا اجارہ کا یا غصب وغیرہ کا۔ بہر صورت اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ یہاں دونوں کام صورت ترکہ سے متعلق ہیں تو تعارض موجود ہے۔

فصل فی المهایاة

ترجمہ ... یہ فصل ہے مہایات کے بیان میں

تشریح ..... مہایاۃ مفاعت کا اور تہایو تفاعل کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں منافع کی تقسیم کرنا۔ جب مصنفؒ اعیان کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اب اعراض کی تقسیم کا آغاز فرمارہے ہیں۔ اسلئے کہ اعراض اعیان کی فرع ہے۔ یہاں مصنفؒ کیلئے مناسب تھا کہ اسکو باب سے تعبیر فرماتے۔ اسلئے کہ پہلے باب دعویٰ الغلط و الاستحقاق فیها، میں گفتگو تھی اور مہایات کا تعلق اس باب سے نہیں ہے البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب القسمۃ کی فصل ہے نہ کہ باب سابق کی۔

مہایاۃ کی تعریف

المهايا ة جائز ة استحسانا للحاجة اليه اذ يتعذر الاجتماع على الانتفاع فاشبه القسمة ولهذا يجرى فيه جبر القاضى كما يجرى فى القسمة الا ان القسمة اقوى منه فى استكمال المنفعة لانه جمع المنافع فى زمان واحد والتهايؤ جمع على التعاقب ولهذا لوطلب احد الشريكين القسمة والآخر المهاياة يقسم القاضى لانه ابلغ فى التكميل ولو وقعت فيما يحتمل القسمة ثم طلب احدهما القسمة يقسم وتبطل المهاياة لانه ابلغ ولا يبطل التهايؤ بموت احدهما ولا بموتهما لانه لو انتقض لاستانفه الحاكم ولا فائدة فى النقض ثم الاستيناف

ترجمہ ... مہایات استحساناً جائز ہے اس کی جانب حاجت کی وجہ سے اسلئے کہ انتفاع پر اجتماع متعذر ہو جاتا ہے تو یہ قسمت کے مشابہ ہو گیا اور اسی وجہ سے اس میں قاضی کا جبر جاری ہوتا ہے جیسا کہ قسمت میں جاری ہوتا ہے مگر قسمت مہایات سے اقویٰ ہے منفعت کی تکمیل میں اسلئے کہ تقسیم ایک زمانہ میں منافع کو جمع کرنا ہے۔ اور تہایو یکے بعد دیگرے جمع کرنا ہے اور اسی وجہ سے شریکین میں سے ایک قسمت کا مطالبہ کرے اور دوسرا مہایات کا تو قاضی تقسیم کرے گا اسلئے کہ تقسیم تکمیل میں زیادہ بلیغ ہے اور اگر مہایات اس چیز میں واقع ہو جو محتمل قسمت ہو پھر ان دونوں میں سے ایک قسمت کا مطالبہ کرے تو قاضی تقسیم کردے گا۔ اور مہایات باطل ہو جائے گی اسلئے کہ تقسیم زیادہ بلیغ ہے اور مہایات باطل نہ ہوگی۔ ان دونوں میں سے ایک کی موت سے اور نہ دونوں کی موت سے۔ اسلئے کہ اگر یہ ٹوٹ جائے تو حاکم اس کو ازسرنو کرے گا اور توڑنے میں پھر استیناف میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح ..... اولاً یہ جاننا ضروری ہے کہ اس فصل کے تمام مسائل مبسوط کے مسائل ہیں جن کو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر نہیں کیا اور نہ امام قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا اور نہ صاحب ہدایہؒ نے ہدایۃ المبتدی میں ذکر کیا البتہ یہاں تکثیر فوائد کے پیش نظر بیان فرماتے ہیں۔ بہرحال قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مہایات جس میں اعیان کے بجائے منافع کا بٹوارہ زمان یا مکان کے اعتبار سے ہوتا ہے اور جنس کا جنس سے تبادلہ ہونے کی وجہ سے اس میں ربا کا شبہ ہے تو یہ جائز نہ ہو لیکن اسکو استحساناً جائز قرار دیا گیا۔ کیونکہ اس کی حاجت پیش آتی ہے۔

اسلئے کہ کبھی اجتماعی طور پر انتفاع متعذر ہو جاتا ہے تو یہ تقسیم کے مشابہ ہو گیا کہ جیسے وہاں عین پر اجتماع مشکل ہونے کی وجہ سے عین کو بٹوارہ کر دیا جاتا ہے تو یہاں انتفاع پر اجتماع کی وجہ سے بٹوارہ کر دیا جائے گا اور جیسے بعض شرکاء کی طلب پر قسمت میں قاضی کا جبر جائز ہے تو یہاں بھی قاضی کا جبر جائز ہوگا مگر مہایات میں منافع کو یکے بعد دیگرے جمع کیا جاتا ہے اور قسمت میں زمان واحد کے اندر تو قسمت کی منفعت کمال ومبالغہ ہے اس وجہ سے قسمت مہایات سے مضبوط ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر ایک شریک قسمت کا مطالبہ کرے اور دوسرا مہایات کا تو قاضی قسمت کو اختیار کرے گا نیز جو چیز قسمت کے قابل ہے اس میں مہایات واقع ہو گئی تھی اب ایک شریک قسمت کا مطالبہ کرتا ہے تو قاضی تقسیم کر دے گا اور مہایات باطل ہو جائے گی کیونکہ قسمت مہایات سے مضبوط ہے۔

اور ایک شریک یا دونوں کے مرنے سے مہایات باطل نہیں ہوتی کیونکہ اس کا ابطال فائدہ مند نہیں ہے۔ مہایات کا ثبوت قرآن سے ہے هذه ناقة لها شربٌ ولكم شرب يوم معلوم یہ مہایات کے جواز پر بین دلیل ہے کیونکہ قرآن نے اس کو نقل کر کے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ تو حسب اصولِ مقررہ ہماری شریعت میں اس کی مشروعیت ثابت ہوگئی۔

مہایات کی دوسری قسم

ولو تهايئا في دار واحدة على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا علوها وهذا سفلها جاز لان القسمة على هذا الوجه جائزة فكذا المهاياة والتهايؤ في هذا الوجه إفرازاً لجميع الانصبا لامبادلة ولهذا لا يشترط فيه التاقيت

ترجمہ...... اور اگر دونوں نے مہایات کی ایک دار میں اس طریقہ پر کہ یہ اس حصہ میں رہے گا اور یہ دوسرے حصہ میں یا یہ اس گھر کے علو میں اور یہ اس کے سفل میں تو جائز ہے اسلئے کہ اس طریقہ پر قسمت جائز ہے تو ایسے یہ مہایات اور باری مقرر کرنا اس صورت میں تمام حصوں کا افراز ہے مبادلہ نہیں ہے اور اسی وجہ سے اس میں وقت کی تعیین شرط نہیں ہے۔

تشریح ...... مہایات کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ مہایات فی الزمان ۲۔ مہایات فی المکان

یہ دوسری قسم ہے کہ دونوں ایک ہی وقت میں ایک ایک حصہ سے نفع حاصل کرتے ہیں کہ ایک گھر کے ایک حصہ میں اور دوسرا دوسرے حصہ میں رہے یا ایک اوپر اور دوسرا نیچے رہے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ اگر اس طرح وہ تقسیم کرتے تو تقسیم جائز تھی تو مہایات بھی جائز ہوگی۔

اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تقسیم میں افراز اور مبادلہ دونوں پہلو ہوتے ہیں کہیں افراز راجح ہے اور کہیں مبادلہ۔ مگر مہایات کی اس صورت میں مبادلہ نہیں بلکہ افراز ہے اور اگر مہایات دار واحدہ میں دو زمانوں میں ہوتی تو وہ مبادلہ ہے نہ کہ افراز، گویا کہ ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کا حصہ قرض لے رہا ہے۔ بہر حال صورت مذکورہ کو مبادلہ نہیں کہا جائے گا ورنہ جنس واحد میں شبہ ربوا کی وجہ سے مبادلہ صحیح نہ ہوتا۔

نیز اگر یہ مبادلہ ہوتا تو اس میں وقت کی تعیین ضروری ہوتی۔ کیونکہ مبادلہ کی صورت میں منافع کی تملیک بالعوض ہوئی تو وہ اجارہ کے

ذریعہ میں ہوتا جس میں تعیین وقت ضروری ہے۔

مہایات کے حصے کے استعمال کا مصرف

ولكل واحد ان يستغل ما اصابه بالمهاياة شرط ذالك فى العقد اولم يشترط لحدث والمنافع على ملكه

ترجمہ اور ہر ایک کو یہ حق ہے کہ مہایات میں جو حصہ اس کو پہنچا ہے اس کو کرایہ پر دے دے یہ عقد میں شرط ہوا ہو یا شرط نہ ہوا ہو منافع کے پیدا ہونے کی وجہ سے اس کی ملک پر۔

تشریح یعنی ہر ایک اپنے حصہ کو کرایہ پر دینے کا حق رکھتا ہے خواہ عقد میں اس کی شرط ہو یا نہ ہو کیونکہ منافع ہر ایک کی ملک پر اس کے پیدا ہوتے ہیں بعض محققین نے یہاں عاریت کو لے کر اعتراض کیا ہے ملاحظہ ہو نتائج الافکار ص۲۸ ج۸۔

مہایات فی الزمان کی صورت

ولو تهايئا فى عبد واحد على ان يخدم هذا يوما وهذا يوما جاز وكذا هذا فى البيت الصغير لان المهاياة قد تكون فى الزمان وقد تكون من حيث المكان والاول متعين ههنا

ترجمہ اور اگر دونوں نے ایک غلام میں باری مقرر کی اس طریقہ پر کہ وہ غلام اس کی ایک دن اور اس کی ایک دن خدمت کرے گا تو یہ جائز ہے اور ایسے ہی یہ (جائز ہے) چھوٹے کمرے میں اسلئے کہ مہایات کبھی زمان میں ہوتی ہے اور کبھی مکان کی حیثیت سے ہوتی ہے اور اول یہاں متعین ہے۔

تشریح ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہے انہوں نے یہ طے کرلیا کہ ایک دن زید کی اور دوسرے دن عمرو کی خدمت کرے گا تو یہ جائز ہے اور یہ مہایات فی الزمان کی صورت ہے۔

مہایات فی الزمان میں منافع کی تحصیل یکے بعد دیگرے ہوتی ہے اور مہایات فی المکان میں ایک دم دونوں کو ہوتی ہے مگر اول میں پورے مملوک کی ہوتی ہے اور ثانی میں بعض کی ہوتی ہے۔

مہایات فی الزمان اور مہایات فی المکان میں اختلاف ہونے کی صورت میں حل

ولو اختلفا فى التهايؤ من حيث الزمان والمكان فى محل يحتملها يامرهما القاضى بان يتفقا لان التهايؤ فى المكان اعدل وفى الزمان اكمل فلما اختلفت الجهة لا بد من الاتفاق فان اختاراه من حيث الزمان يقرع فى البداية نفيا للتهمة

ترجمہ اور اگر دونوں شریکوں نے زمان و مکان کی حیثیت سے اختلاف کیا ایسے محل میں جو ان دونوں کا احتمال رکھتا ہے تو قاضی اس کو حکم کرے گا کہ دونوں اتفاق کریں اسلئے مہایات فی المکان اعدل ہے اور فی الزمان اکمل ہے تو جب جہت مختلف ہوگئی تو اتفاق ضروری ہے۔ پس اگر وہ دونوں مہایات کو من حیث الزمان اختیار کرلیں تو شروع کرنے میں قرعہ ڈالا جائے تہمت کی نفی کی وجہ سے۔

تشریح ... زید کہتا ہے کہ ہم نے مہایات فی المکان کی تھی اور عمرو کہتا ہے کہ مہایات فی الزمان ہوئی تھی اب قاضی خود سے فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ ان دونوں کو کسی ایک پر اتفاق کا حکم کرے گا۔ کیونکہ دونوں قسمیں مختلف جہات سے ایک دوسرے سے افضل ہے تو ترجیح دشوار ہے یعنی زیادہ عدل وانصاف مہایات فی المکان میں ہے کہ دونوں بیک وقت منافع حاصل کرتے ہیں۔

اور زیادہ کمال منفعت مہایات فی الزمان میں ہے کہ پورے دار سے اپنی باری میں نفع اٹھانے کا موقع ملتا ہے تو اتفاق کا حکم ضروری ہو گیا پھر ان دونوں نے طے کرلیا کہ مہایات فی الزمان ہوگی تو اب پہل کس سے ہو۔

تو اگر قاضی اپنے طور سے ایک کا تعین کر دے تو اس میں تہمت ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے اور جس کا نام نکلے اس سے پہل کردی جائے۔

دو مشترکہ غلام خدمت کے اعتبار سے تعیین کر دی کہ یہ فلاں کی دوسرا دوسرے کی خدمت کرے گا، تو کیا حکم ہے، اقوال فقہاء

ولو تهايئا في العبدين على ان يخدم هذا هذا العبد والاخر الاخر جاز عندهما لان القسمة على هذا الوجه جائزة عندهما جبرا من القاضي وبالتراضي فكذا المهاياة وقيل عند ابي حنيفة لا يقسم القاضي وهكذا روى عنه لانه لا يجرى فيه الجبر عنده والاصح انه يقسم القاضي عنده ايضا لان المنافع من حيث الخدمة قلما تتفاوت بخلاف اعيان الرقيق لانها تتفاوت تفاوتا فاحشا على ما تقدم

ترجمہ ... اور اگر دونوں نے دو غلاموں کے اندر مہایات کی اس طریقہ پر کہ اس کی یہ غلام خدمت کرے گا اور دوسرے کی دوسرا تو صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک اس طریقہ پر قسمت جائز ہے۔ قاضی کی جانب سے جبر کے طریقہ پر اور تراضی سے تو ایسے ہی مہایات اور کہا گیا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی تقسیم (مہایات) نہیں کرے گا اور ایسے ہی ابوحنیفہؒ سے مروی ہے۔ اسلئے کہ اس میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک جبر جاری نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ قاضی ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی تقسیم کر دے گا۔ اس لئے کہ منافع خدمت کی حیثیت سے بہت متفاوت ہوتے ہیں بخلاف اعیان رقیق کے اسلئے کہ وہ ماقبل کی تفصیل کے مطابق تفاوت فاحش کے ساتھ متفاوت ہوتے ہیں۔

تشریح ... دو غلام دو شریکوں میں مختلف تھے انہوں نے اس طرح مہایات کر لی کہ ان میں سے ایک زید کی اور دوسرا عمرو کی خدمت کرے گا تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اس صورت میں تقسیم جائز ہے جبراً بھی اور رضامندی سے بھی، تو مہایات بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔

بعض مشائخ نے امام صاحبؒ کا قول سابق مذکور فی القسمت دیکھ کر یہ قیاس کیا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا۔ اور امام صاحبؒ سے خصافؒ کی یہی روایت ہے کیونکہ حسب سابق یہاں بھی اختلاف جنس ہے جس میں جبر قاضی نہیں چل سکتا۔

مگر صحیح یہی ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک بھی مہایات مذکورہ جائز ہے کیونکہ یہ مسئلہ منافع کا ہے اور پہلا اعیان کا تھا اور اعیان میں تفاوت فاحش کی وجہ سے ان کو مختلف الجنس کہا گیا تھا لیکن خدمت منافع میں تفاوت قلیل ہوتا ہے۔ جس کا عمل کرلیا جاتا ہے۔

تو تفاوت قلیل کی وجہ سے منافع کو متحد الجنس شمار کیا گیا اور اس کو جائز قرار دیا گیا۔ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اعیان میں اختلاف ہدایہ ص ۳۹۸ ج ۳ پر گذر چکا ہے۔

دو مشترکہ غلاموں کا نفقہ اور کسوہ اس طرح تقسیم کیا کہ جس کی خدمت غلام کریں انہی پر ان کا نفقہ اور کسوہ ہوگا تقسیم کا حکم

ولو تهايئا في دارين على ان يسكن كل واحد منهما دارا جاز استحساناً للمسامحة فى اطعام المماليک بخلاف شرط الكسوة لانه لا يسامح فيها

ترجمہ اور اگر دونوں نے مہایات کی دو غلاموں میں اس طریقہ پر کہ ہر غلام کا نفقہ اس پر ہے جو اس کو لے تو یہ استحساناً جائز ہے مملوکوں کو کھلانے میں دلیری جاری ہونے کی وجہ سے بخلاف کپڑا دینے کی شرط کے اسلئے کہ اس میں دلیری نہیں دکھائی جاتی۔

تشریح جب دو غلام مشترک ہیں تو ان کا نفقہ اور کسوہ دونوں پر مشترک طریقہ پر واجب ہوگا لیکن دونوں شریکوں نے یہ طے کرلیا کہ جو غلام جس کی خدمت کرے گا وہی اس کو کھانا کھلائے گا اور وہی اس کے کپڑے بنائے گا تو اب کیا حکم ہے تو فرمایا کہ کھانے کی صورت تو جائز ہے کیونکہ کھانے میں عموماً تفاوت بھی کم ہوتا ہے اور کپڑے میں تفاوت فاحش ہے تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

دوسری کی وجہ یہ ہے کہ کھانا کھلانے میں آدمی عموماً بخل سے کام نہیں لیتا۔ اور کپڑا بنانے میں بخل سے کام لیتا ہے۔

نیز جب کسوہ ان دونوں پر مشترک طور واجب ہے تو ایسا کرنے کی صورت میں ہر ایک اپنے ساتھی سے نصف کسوہ کو دوسرے کے نصف کسوہ کے بدلہ خرید رہا ہے اور اس میں جہالت ہے اس لئے یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

تنبیہ القم گر کسی کپڑے کی تعین ہوجائے تو استحساناً جائز ہے فان وقت شيئا من الكسوة معروفاً جاز استحسانا لان عند ذكر الو صف ينعدم التفاوت اويقل، مجمع الا نهر ص ۸۲۷ ج ۲.)

دو گھروں میں مہایات اس طرح کی کہ ایک میں ایک دوسرے میں دوسرا رہے گا، اس کا حکم

ولو تهايئا في دارين على ان يسكن كل واحد منهما داراً جاز ويجبر القاضي عليه اما عندهما فظاهر لان الدارين عندهما كدار واحدة وقد قيل لا يجبر عنده اعتباراً بالقسمة وعن ابى حنيفة انه لا يجوز التهايؤ فيهما اصلا بالجبر فلما قلنا وبالتراضى لانه بيع السكنى بالسكنى بخلاف قسمة رقبتهما لان بيع بعض احدهما ببعض الاخر جائز وجه الظاهر ان التفاوت يقل فى المنافع فيجوز بالتراضى ويجرى فيه جبر القاضى ويعتبر إفرازاً اما يكثر التفاوت فى اعيانهما فاعتبر مبادلة

ترجمہ اور اگر دونوں نے مہایات کی دو گھروں میں اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک ایک گھر میں رہے گا تو جائز ہے اور قاضی

اس پر جبر کرے گا بہر حال صاحبین کے نزدیک پس ظاہر ہے اس لئے کہ دو گھر ان کے نزدیک ایک گھر کے مثل ہیں اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ دو گھروں میں مہایات بالکل جائز نہیں نہ جبر کے ساتھ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور نہ تراضی کے ساتھ اس لئے کہ یہ سکنیٰ کی سکنیٰ کے بدلہ بیع ہے بخلاف ان دونوں کے رقبہ کی قسمت کے اس لئے کہ ان دو گھروں میں سے ایک کے کچھ حصہ کی بیع دوسرے کے بعض کے بدلہ جائز ہے ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ منافع میں کم ہوتا ہے تو یہ تراضی کے ساتھ جائز ہے اور اس میں قاضی کا جبر جاری ہوگا اور اس کو افراز اعتبار کیا جائے گا بہر حال ان دونوں کے اعیان میں تفاوت زیادہ ہوتا ہے تو اس کو مبادلہ اعتبار کیا جائے گا۔

تشریح..... زید اور عمر کے درمیان دو گھر مشترک ہیں انہوں نے یہ طے کر لیا کہ ایک میں زید رہے اور دوسرے میں عمر تو یہ جائز ہے اور دونوں میں سے ایک کی طلب پر قاضی اس مہایات پر جبر کرے گا اس میں ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے

سوال..... یہ بات تو صرف صاحبین کے یہاں درست ہو سکتی ہے جو دارین کو دار واحد کا درجہ دیتے ہیں اور اس میں تقسیم کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ ہدایہ ص ۳۹۹ ج ۳ پر اس کی تفصیل گزر چکی ہے مگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو یہ مہایات جائز نہ ہونی چاہیئے کیوں کہ جدا جدا ان کی تقسیم ان کے یہاں جائز نہیں ہے (کما مر) تو پھر اتفاق کیسے؟

جواب..... مہایات میں منافع کی تحصیل ہے جس میں تفاوت قلیل ہے تو یہ بتراضی بھی جائز اور جبراً بھی کیوں کہ یہ افراز کا درجہ ہے اور ان کی قسمت میں تفاوت فاحش ہے تو وہاں یہ مبادلہ ہے اور مبادلہ میں جبر جائز نہیں ہوتا۔

سوال..... امام صاحبؒ سے تو اور بھی اقوال مذکور ہیں؟

جواب..... ظاہر الروایہ تو وہ ہے جو مذکور ہوا یعنی جواز اور دیگر اقوال نوادرات میں منقول ہیں ان میں سے تو ایک قول یہ ہے کہ بتراضی جائز ہے جبر جائز نہیں اور یہی کرخیؒ کا قول ہے اور دوسرا قول یہ منقول ہے کہ یہ مہایات ہی جائز نہیں نہ جبراً اور نہ بتراضی۔

اول کی دلیل تو ذکر کی جا چکی ہے اور تراضی کی دلیل ہے کہ یہ سکنیٰ کی بیع سکنیٰ کے بدلہ میں ہے اور یہ باطل ہے اور قسمت میں گھر کے بعض حصہ کی بیع دوسرے کے بعض کے بدلہ میں ہے اور وہ جائز ہے۔

دو چوپاؤں پر سواری میں تہایو کا حکم..... اقوال فقہاء

وفي الدابتين لا يجوز التهايؤ على الركوب عند ابى حنيفة وعندهما يجوز اعتباراً بقسمة الاعيان وله ان الاستعمال يتفاوت بتفاوت الراكبين فانهم بين حاذق واخرق والتهايؤ في الركوب في دابة واحدة على هذا الخلاف لما قلنا بخلاف العبد لانه يخدم باختياره فلا يتحمل زيادة على طاقته والدابة تحملها

ترجمہ..... اور دو چوپاؤں پر سوار ہونے پر مہایات امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک قسمت اعیان پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ استعمال متفاوت ہوتا ہے سواروں کے تفاوت سے اس لئے کہ سوار ماہر اور اناڑی کے درمیان ہے اور ایک چوپایہ میں سواری پر مہایات اسی اختلاف پر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں بخلاف غلام کے اس لئے کہ وہ

اپنے اختیار سے خدمت کرتا ہے تو وہ اپنی طاقت سے زیادہ کا تحمل نہیں کرے گا اور چوپایہ زیادہ کا تحمل کر لیتا ہے۔

تشریح زید اور عمر کے درمیان دو گھوڑے مشترک ہیں انہوں نے اس طرح مہایاۃ کی ایک پر زید سوار ہوا کرے اور دوسرے پر عمر یا ایک گھوڑا دونوں کے درمیان مشترک ہے اور انہوں نے یہ طے کیا کہ اس پر آٹھ دن زید سوار ہوا کرے اور آٹھ دن عمر تو صاحبین کے نزدیک تو یہ صورت جائز ہے اور امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں۔

صاحبین نے قسمت کے نزدیک تو یہ صورت جائز ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

صاحبینؒ نے قسمت اعیان پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز کہا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک قسمت اعیان کا بھی یہی حکم ہے۔ (کمامر)

نیز امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ سوار سوار میں فرق ہے ایک سوار تو شہسواری میں ماہر ہے جس سے گھوڑے کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اور دوسرا بالکل اناڑی اور ڈیوٹ ہے جس سے گھوڑے کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔

ہاں اگر یہی صورت ایک غلام اور دو غلاموں کو اندر ہو تو وہ امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ غلام تو صاحب اختیار ہے اپنی قدرت سے زیادہ بوجھ اٹھائے گا ہی نہیں اور چوپایہ مار پیٹ کی صورت میں اپنی طاقت سے زیادہ کا تحمل کر لیتا ہے اس وجہ سے دونوں کے درمیان فرق ہو گیا۔

گھر کو کرایہ پر چلانے میں تہایو (باری) کا حکم

واما التهايؤ في الاستغلال يجوز في الدار الواحدة في ظاهر الرواية وفي العبد الواحد والدابة الواحدة لايجوز ووجه الفرق ان النصيبين يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقاؤه في العقار وتغيره في الحيوانات لتوالي اسباب التغير عليها فتفوت المعادلة

ترجمہ اور بہر حال کرایہ پر دینے سے مہایات دار واحد میں جائز ہے ظاہر الروایہ میں اور عبد واحد اور دابہ واحدہ میں جائز نہیں ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ دونوں حصے وصولیابی کے اعتبار سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور اعتدال فی الحال ثابت ہے اور ظاہر زمین میں اس اعتدال کا بقاء ہے اور حیوانات میں اس کا تغیر ہے حیوانات کے اوپر اسباب تغیر لگاتار آنے کی وجہ سے تو برابری فوت ہو جائے گی۔

تشریح ایک گھر زید و عمر کے درمیان مشترک ہے انہوں نے یہ طے کیا کہ اس کو ایک مہینہ کرایہ پر زید چلائے اور ایک مہینہ عمر و چلائے اور اس کا کرایہ وصول کرے تو ظاہر الروایہ میں یہ صورت جائز ہے۔

اور ایک غلام اور ایک گھوڑے میں یہی صورت ہو تو بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ شریکین جب دونوں برابر کے شریک ہیں تو بہر صورت ان کی برابری کا خیال ہونا چاہیے اور یہ خیال اول صورت میں باقی ہے اور آخری صورتوں میں باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ گھر کی جو پوزیشن اب ہے اگلے مہینے میں بھی وہی برقرار رہے گی تو برابری ثابت ہے۔ اور غلام اور گھوڑے کی صورت میں اس کی کوئی گارنٹی نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ غلام اور گھوڑا بیمار ہو جائے یا کچھ اور بات پیدا ہو جائے کیونکہ حیوانات اسباب تغیر کے درمیان گھرے ہوئے ہیں تو

یہاں برابری نہ ہو سکے گی

کرایہ پر دینے کی صورت میں ایک کی باری میں کرایہ زیادہ حاصل ہوا تو دوسرا اس زیادتی میں شریک ہوگا

ولو زادت الغلة في نوبة احدهما عليها في نوبة الآخر فيشتركان في الزيادة ليتحقق التعديل بخلاف ما اذا كان التهايؤ على المنافع فاستغل احدهما في نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه التهايؤ حاصل وهو المنافع فلا تضره زيادة الاستغلال من بعد.

ترجمہ ... اور اگر کرایہ زیادہ ہو جائے ان دونوں میں سے ایک کی باری میں اس کرایہ پر جو دوسرے کی باری میں تھا تو وہ دونوں زیادہ میں شریک ہوں گے تاکہ برابری متحقق ہو جائے بخلاف اس صورت کے جب کہ مہایات منافع پر ہو پس کرایہ پر دیا ان میں سے ایک نے اپنی باری زیادہ پر اس لئے کہ برابری اس چیز میں جس پر مہایات واقع ہوئی تھی حاصل ہے کہ اور وہ منافع ہیں تو ان کو اس کے بعد کرایہ کی آمدنی کی زیادتی نقصان نہ دے گی۔

تشریح ... زید اور عمرو کے درمیان ایک گھر مشترک ہے انہوں نے یہ طے کیا کہ ایک ماہ کے لئے زید کرایہ پر دے اور ایک ماہ کے لئے عمرو تو یہ جائز ہے

زید نے ایک ماہ کے لئے سو روپے میں کرایہ پر دیا اور عمرو نے دو سو روپے میں، تو زیادتی کے جو سو روپے ہیں اس میں دونوں شریک ہونگے تاکہ برابری ہو سکے۔ اور اگر یہ طے ہوا تھا کہ دونوں یکے بعد دیگرے اس مکان میں رہیں گے اور منافع حاصل کریں گے پھر دونوں نے کرایہ پر چلا دیا اور کرایہ میں کمی بیشی ہوئی تو اب زیادتی میں دونوں شریک نہ ہوں گے کیونکہ مہایات منافع پر ہوئی تھی استغلال پر نہیں تو استغلال کی زیادتی یہاں مضر نہ ہوگی۔

دو گھروں میں استغلال پر مہایات کا حکم

والتهايؤ على الاستغلال في الدارين جائز ايضاً في ظاهر الرواية لما بينا ولو فضل غلة احدهما لا يشتركان فيه بخلاف الدار الواحدة والفرق ان في الدارين معنى التمييز والافراز راجح لاتحاد زمان الاستيفاء وفي الدار الواحدة يتعاقب الوصول فاعتبر قرضا وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلهذا يرد على حصته من الفضل

ترجمہ ... اور دو گھروں میں استغلال پر مہایات ظاہر الروایہ میں جائز ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور اگر ان دونوں میں سے ایک کی آمدنی زیادہ ہو جائے تو اس میں دونوں شریک نہ ہوں گے بخلاف دار واحد کے اور فرق یہ ہے کہ دارین میں تمیز اور افراز کے معنی راجح ہیں زمانہ استیفاء کے متحد ہونے کی وجہ سے اور دار واحد میں وصول یکے بعد دیگرے ہے تو اس کو قرض اعتبار کیا جائے گا اور ہر ایک کو اس کی باری میں اپنے ساتھی کے وکیل کے مثل قرار دیا جائے گا پس اسی وجہ سے وہ اپنے ساتھی پر اس کا زیادتی کا حصہ واپس کرے گا۔

تشریح پہلے مسئلہ میں مہایات دار واحد میں تھی جس کا حکم بیان کر چکا ہے اور اگر مہایات دو گھروں میں ہوں اس طریقہ پر کہ ایک حصہ دار نے طے کیا کہ وہ اس کو کرایہ پر چلائے اور دوسرا دوسرے کو کہ اس کو وہ کرایہ پر چلائے تو ظاہر الروایہ میں اسی سابق دلیل سے یہ بھی جائز ہے۔

پہلی صورت میں اور اس میں یہ فرق ہے کہ پہلی صورت میں اگر کسی کی باری میں آمدنی زیادہ ہو تو اس میں دونوں شریک ہوں گے اور دوسری صورت میں اگر ایک طرف زیادہ آمدنی ہو تو زیادتی میں شرکت نہیں ہوگی اور ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں افراز اور تمیز کے معنی راجح ہے کیونکہ تحصیل منافع کا زمانہ ایک ہے اور پہلی صورت میں وصول منفعت یکے بعد دیگرے ہے تو اس کو قرض شمار کیا جائے گا کہ یہ اپنے ساتھی کا وکیل ہے اور جب وکیل ہوا تو ساتھی کا حصہ واپس کرنا ضروری ہو گیا۔

دو غلاموں میں استغلال پر مہایات کا حکم

وكذا يجوز في العبدين عندهما اعتباراً بالتهايؤ في المنافع ولا يجوز عنده لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فاولى ان يمتنع الجواز التهايؤ في الخدمة جوز ضرورة ولا ضرورة في الغلة لإمكان قسمتها لكونها عينا ولان الظاهر هو التسامح في الخدمة والاستقصاء في الاستغلال فلا يتقاسان

ترجمہ اور ایسے ہی تہایؤ جائز ہے دو غلاموں میں صاحبین کے نزدیک منافع میں تہایؤ پر قیاس کرتے ہوئے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ تفاوت اعیان رقیق میں زیادہ ہے اس تفاوت سے زمان کی حیثیت سے عبد واحد کے اندر تو بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ جواز ممتنع ہو اور خدمت کے اندر تہایؤ بربنا ضرورت جائز قرار دیا گیا ہے اور کرایہ پر دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے غلہ کی قسمت کے ممکن ہونے کی وجہ سے غلہ کے عین ہونے کی وجہ سے اور اس لئے کہ ظاہر وہ تسامح (دلیری) ہے خدمت میں اور بخل ہے کرایہ پر دینے میں تو یہ ایک دوسرے پر قیاس نہ ہوں گے۔

تشریح دو غلام ہیں جن کو دونوں شریک استغلال کے لئے ایک ایک کو لیں تو یہ طریقہ صرف صاحبین کے نزدیک جائز ہے انہوں نے استغلال کو تہایؤ فی المنافع پر قیاس کیا ہے۔

اور امام صاحب کے نزدیک یہ مہایات جائز نہیں کیونکہ ایک غلام میں مہایات ہو کے بعد دیگرے استغلال کے لئے تو وہی طریقہ جائز نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ ایک مہینہ میں اتنا کما دے کہ دوسرے مہینے میں اتنا نہ کما سکے تو اس تفاوت کی وجہ سے جب عبد واحد میں مہایات جائز نہیں تو عبدین میں بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی کیونکہ یہاں تفاوت اور زیادہ ہے کیونکہ یہاں اعیان جدا جدا ہیں جن میں جلی ہونا ظاہر ہے۔ مصنف اسی مفہوم کو لان التفاوت فی اعیان الرقیق الخ سے بیان کیا ہے۔

سوال آپ نے مہایات فی المنافع کو عبد واحد اور عبدین دونوں میں جائز قرار دیا ہے؟

جواب وہاں ضرورت ہے اور غلہ میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ کہ منافع نہیں بلکہ عین واحد ہے جس کی خود تقسیم کی جاسکتی ہے کہ وہ دونوں مشترک طور پر ان کو کرایہ پر دیں اور جو آمدنی ہو اس کو تقسیم کرلیں نیز خدمت کے اندر تفاوت سے آدمی چشم پوشی سے کام لیتا ہے

لیکن آمدنی کے اندر اس کے برعکس معاملہ ہے یہاں تنگی اور بخل سے کام لیا جاتا ہے اس وجہ سے خدمت کی صورت پر استغلال کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تہایو فی الاستغلال، دو چوپاؤں میں حکم ... اقوال فقہاء

ولا يجوز في الدابتين عنده خلافاً لهما والوجه ما بيناه في الركوب

ترجمہ اور (تہایو فی الاستغلال) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو چوپاؤں میں جائز نہیں بخلاف صاحبینؒ کے اور وجہ وہی ہے جس کو ہم رکوب میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح دو گھوڑے زید وعمرو کے درمیان مشترک ہیں استغلال کیلئے مہایات چاہتے ہیں تو صاحبینؒ کے یہاں تو جائز ہے لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور رکوب کے مسئلہ میں جو دلیل بیان کی جاچکی ہے وہی دلیل یہاں کام کرے گی۔

درختوں اور بکروں کے منافع میں تہایو کا حکم

ولو كان نخل او شجر او غنم بين اثنين فتهايئا على ان ياخذ كل واحد منهما طائفة يستثمرها او يرعاها ويشرب البانها لا يجوز لان المهاياة في المنافع ضرورة انها لا تبقى فيتعذر قسمتها وهذه اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولهما

ترجمہ اور اگر درخت کھجور یا اور درخت ہو یا بکری ہو دو آدمیوں کے درمیان پس انہوں نے مہایات کی اس طریقہ پر کہ لے لے ان دونوں میں سے ہر ایک، ایک حصہ جس سے وہ پھل حاصل کرے یا ان کو چرائے اور ان کا دودھ پیئے تو یہ جائز نہیں اسلئے کہ منافع میں مہایات اس ضرورت سے ہے کہ منافع باقی نہیں رہتے تو ان کی قسمت متعذر ہے اور یہ (پھل و لبن) اعیان باقیہ ہیں جن پر ان کے حصوں کے وقت قسمت وارد ہو سکتی ہے۔

تشریح منافع کے اندر مہایات بربناء ضرورت ہے۔ وہ اعراض ہونے کی وجہ سے باقی نہیں رہ سکتے تو ان کی تقسیم بھی متعذر ہے اور جہاں آمد اعیان میں سے ہو تو وہ محل ورود قسمت ہے تو یہاں کوئی عذر نہیں ہے لہذا یہاں مہایات فی المنافع کی صورت جائز نہ ہوگی جب یہ اصول ذہن نشین ہو گیا تو اب مسئلہ سنئے:۔

زید اور عمرو کے درمیان کچھ درخت یا بکریاں مشترک ہیں انہوں نے یہ طے کیا کہ کچھ بکریاں زید لے لے اور ان کو چرائے اور دودھ پئے اور کچھ عمرو لے لے اور ایسے ہی درختوں میں تو فرمایا کہ یہ صورت جائز نہیں۔

اسلئے کہ یہاں بکری سے دودھ اور درخت سے پھل حاصل ہوں گے جو عرض نہیں بلکہ عین و جوہر ہے جس میں بقاء ہے تو ان اعیان کا بٹوارہ ہو سکتا ہے تو پھر منافع میں مہایات جائز نہ ہوگی۔

مذکور مسئلہ کے درست ہونے کے لئے حیلہ

والحيلة ان يبيع حصته من الآخر ثم يشترى كلها بعد مضى نوبته او ينتفع باللبن بمقدار معلوم استقراضا لنصيب صاحبه اذ قرض المشاع جائز والله اعلم بالصواب

ترجمہ......اور حیلہ یہ ہے کہ اپنا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچ دے پھر اس تمام کو اپنی باری گذرنے کے بعد خرید ے یا دودھ سے مقدار معلوم نفع اٹھاتا رہے اپنے ساتھی کے حصہ کو قرض لینے کے طریقہ پر اسلئے کہ مشاع کا قرض جائز ہے واللہ اعلم بالصواب۔

تشریح ...... درختوں اور بکریوں میں مہایات جائز نہیں لیکن اگر کوئی یہ طریقہ اختیار کرنا چاہے تو اس کیلئے ایک حیلہ ہے جس کے دو طریقہ ہیں۔

۱۔ زید کو چاہئے کہ عمرو کی باری میں اپنا حصہ بھی عمرو کے ہاتھ فروخت کردے اب ساری وہ اس کی ملک ہوگئی اور نفع اٹھانا جائز ہوگیا پھر جب اس کی باری ختم ہونے کا زمانہ آئے تو وہ تمام درختوں اور بکریوں کو زید کے ہاتھ فروخت کردے اب وہ اس سے فائدہ اٹھائے۔

۲۔ زید ساری بکریوں کو اپنے پاس رکھے اور عمرو کے حصہ کے دودھ کو قرض لے لے پھر جب عمرو کی باری آئے تو وہ بھی ایسا ہی کرے تو یہاں ایسے دودھ کو قرض لیا گیا ہے جو مشاع ہے لیکن مشاع کا قرض جائز ہے تو یہ حیلہ درست ہوگا۔

تنبیہ-۱......دو باندیاں زید عمرو میں مشترک ہیں ایک کو زید نے لیا اور دوسری کو عمرو نے اپنے بچوں کو دودھ پلانے کیلئے تو یہ جائز ہے اسلئے کہ ابن آدم کا دودھ قیمتی نہیں تو یہ منافع کے درجہ میں ہے۔ مجمع الانہر ص ۴۷۹ ج ۲۔

تنبیہ-۲......محل مہایات منافع ہیں نہ کہ اعیان، اور مہایات کی صفت یہ ہے کہ یہ عقد غیر لازم ہے۔ (کمامر)

(بدائع ص ۳۲ ج ۷)

کتـــاب الــمـــزارعة

ترجمہ..... اس کتاب میں زمین کو بٹائی پر دینے کے احکام بیان کیئے جائیں گے

تشریح..... کتاب القسمۃ اور کتاب المزارعت میں مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں بھی زمین کی پیداوار تقسیم کی جاتی ہے۔ مزارعت زرع سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں القاء الحب ونحوہ فی الارض، اور مفاعلت کبھی صرف ایک کے کام کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے مداواۃ، معالجۃ فلا اشکال فیہ۔

مزارعت کا لغوی اور شرعی معنیٰ، امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اقوال

قال ابو حنيفة المزارعة بالثلث والربع باطلة اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج وهي فاسدة عند ابي حنيفة وقالا جائزة لما روى ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر اوزرع

ترجمہ..... ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ تہائی اور چوتھائی پر مزارعت باطل ہے جان لو کہ مزارعت باعتبار لغت زرعؒ سے مفاعلت (کا مصدر) ہے اور شریعت میں مزارعت پیداوار کے بعض حصہ پر کھیتی کرنے کا عقد کرنا ہے اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جائز ہے اس دلیل سے جو مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے اہل خیبر سے معاملہ فرمایا اس مقدار کے نصف پر جو پھل یا کھیتی سے پیدا ہو۔

تشریح ..... امام ابوحنیفہؒ مزارعت کو فاسد قرار دیتے ہیں ثلث اور ربع کی قید بر بناء عادت عامہ ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ صاحب ہدایہؒ نے مزارعت کے لغوی اور شرعی معنیٰ بیان کیئے جو ظاہر ہیں۔

صاحبینؒ نے آنحضرت ﷺ کے فعل سے استدلال کیا ہے کہ جب آپ نے خیبر کو فتح کیا تو وہاں کے یہود کو ان کی زمین پر برقرار رکھا اور یہ طے فرما دیا کہ جو پیداوار ہو اس کا نصف مسلمانوں کو دیا کریں اگر مزارعت جائز نہ ہوتی تو حضرت ﷺ کیوں اس کو اختیار فرماتے۔

تنبیہ..... امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مزارعت میں زمین کی پیداوار کے بعض حصہ پر کاشتکار کو اجیر رکھنا ہے اور یہ نقلاً وعقلاً ممنوع ہے۔

دلیل نقلی ..... حدیث میں قفیز الطحان سے منع فرمایا گیا ہے اور مزارعت بھی اس کے معنیٰ میں ہے۔

دلیل عقلی..... اس میں اجارہ کا بدل مجہول ہے اور حضرت ﷺ کا عمل اہل خیبر کے ساتھ جزیہ پر محمول ہے نہ کہ مزارعت پر۔ مگر امام صاحبؒ کا قول متروک ہے اور امت کا اس پر تعامل ہے اور اسی وجہ سے صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ (کما سیاتی)

صاحبین کی دوسری دلیل

ولانه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبار ابا لمضاربة والجامع دفع الحاجة فان ذا المال قد لايهتدى الى العمل والقوى عليه لا يجد المال فمست الحاجة الى انعقاد هذا العقد بينهما

ترجمہ...... اور اسلئے کہ یہ (مزارعت) مال اور کام کے درمیان شرکت کا عقد ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ مضاربت پر قیاس کرتے ہوئے اور جامع حاجت کو دور کرنا ہے اسلئے کہ مال والا کبھی کام کرنے کی جانب رہنمائی نہیں پاتا اور کام کے اوپر قادر مال نہیں پاتا تو حاجت پیش آئی ان دونوں کے درمیان اس عقد کے منعقد ہونے کی جانب۔

تشریح...... یہ صاحبینؒ کی دوسری دلیل ہے کہ جس طرح مضاربت جائز ہے مزارعت بھی جائز ہو کیونکہ مضاربت میں ایک کا مال دوسرے کا کام ہوتا اور ایسے ہی مزارعت میں ہوتا ہے اور اس کو مضاربت پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو ان عقود کی حاجت ہے جو ان دونوں میں مشترک ہے لہذا قیاس صحیح ہوگا اور دلیل حاجت یہ ہے کہ بسا اوقات آدمی کے پاس مال ہوتا ہے مگر وہ کام کرنے کا سلیقہ نہیں رکھتا ہے اور دوسرا کام کا سلیقہ رکھتا ہے مگر اس کے پاس مال نہیں تو اگر ان دونوں کو آپس میں نہ جوڑا جائے تو ایک کا مال خالی پڑا رہے اور اس کا سلیقہ بے کار ہو کر رہ جائے تو ضرورت تھی کہ عقد مزارعت کو جائز قرار دیا جائے۔

سوال کا جواب

بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القز معاملة بنصف الزوائد لانه لا اثر هنالک للعمل في تحصيلها فلم يتحقق شركة

ترجمہ...... بخلاف بکری اور مرغی اور ریشم کے کیڑے دینے کے زوائد کے نصف کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے اس لئے کہ یہاں زوائد کی تحصیل میں عمل کا کوئی اثر نہیں ہے تو یہ شرکت متحقق نہ ہوگی۔

تشریح...... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض...... یہ ہے کہ اگر ایک کے پاس بکری ہے اور وہ بکری دوسرے کو دیدے کہ اس کو چرائے اور بچہ اور دودھ دونوں کے درمیان مشترک رہے اسی طرح مرغیاں ہیں وہ دوسرے کو دیدے کہ ان کی حفاظت کرے اور انڈے اور بچے دونوں میں مشترک ہوں گے یا ریشم کے کیڑے ہوں وہ دوسرے کو دیدے کہ ان کی حفاظت کرے اور جو ریشم تیار ہو وہ دونوں میں مشترک رہے تو اس کو بھی جائز کہنا چاہیئے کہ ایک کا مال ہے اور دوسرے کا کام ہے حالانکہ اس کو آپ نے جائز نہیں کہا؟

جواب...... تو اس کا جواب دیا کہ یہ اعتراض درست نہیں کیوں کہ شرکت میں کام کرنے والے کے کام کا اثر زوائد پر ظاہر ہونا چاہیے اور یہاں دودھ بچے انڈے ریشم میں عامل نے کچھ نہیں لیا بلکہ ان کو مذکورہ حیوانات کا فعل شمار کیا جائے گا کیوں کہ جب درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہو گیا تو عامل کی طرف اضافت نہیں ہو سکتی اس لئے یہ عقد شرکت کے تحت داخل ہوں گے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

وله ماروى انه عليه السلام نهى عن المخابرة وهي المزارعة ولانه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيكون في معنى قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم وكل ذالک مفسد ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح وهو جائز

ترجمہ ..... اورابوحنیفہؒ کی دلیل وہ ہے جو مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے مخابرہ سے منع فرمایا اور یہ مزارعت ہے اور اس لئے کہ یہ اجیر رکھنا ہے اس پیداوار کے بعض کے ساتھ جو اس کے عمل سے پیدا ہو تو یہ قفیز طحان کے معنیٰ میں ہو جائے گا اور اس لئے کہ اجرت مجہول یا معدوم ہے اور یہ تمام مفسد ہیں اور نبی علیہ السلام کا معاملہ اہل خیبر سے وہ خراج مقاسمت تھا احسان و مصالحت کے طریقہ پر اور وہ جائز ہے۔

تشریح ..... یہ امام ابوحنیفہؒ کے دلائل ہیں جن کو ماقبل میں بھی اختصاراً بیان کر دیا گیا ہے۔

۱- حدیث میں مزارعت سے منع کیا گیا ہے نھی النبی علیہ السلام عن المخابرۃ، اخرجہ مسلم اور مخابرہ اور محاقلہ مزارعت ہی کو کہا جاتا ہے قلت یہاں رافع بن خدیج اور دو آدمیوں کے جھگڑے پر غور نہیں فرمایا جن کے جواب میں آنحضرت ﷺ نے مزارعت سے منع فرمایا تھا جس کی تفصیل عروہ ابن زبیرؓ کی حدیث میں ہے نصب الرایہ ص ۸۰ ج ۴ پر اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

۲- یہ قفیز طحان کے درجہ میں ہے جس کی تفصیل یہ ہے سو چکی والا آٹا پیسے اور غلہ والا پسائی کی اجرت اسی آٹے میں سے دے مثلاً دسواں وغیرہ تو یہ جائز نہیں۔ کیوں کہ اصول یہ ہے کہ اجیر جو کام کرے اس کی مزدوری اس میں سے مقرر نہ کی جائے اور مزارعت میں یہی صورت ہے قلت قفیز طحان کا عدم جواز منصوص علیہ ہے اور مقیس منصوص علیہ نہیں ہے اور امت کا اس پر تعامل ہے اور غیر منصوص علیہ میں امت کا تعامل جواز کی دلیل ہے۔

۳- اگر پیداوار ہو تو اجرت مجہول ہے اس لئے کہ معلوم نہیں کہ کتنی پیداوار ہوتی اور اگر پیداوار نہ ہو تو اجرت معدوم ہے اور اجرت کی جہالت یا اجرت کا نہ ہونا مفسد اجارہ ہے قلت، یہ جہالت وغیرہ مضاربت میں بھی موجود ہے پھر اس کو بھی ناجائز ہونا چاہیے نیز یہ انتہاء شرکت ہے جس میں مذکورہ جہالت وغیرہ مفسد نہیں۔

۴- صاحبینؒ نے اہل خیبر کے واقعہ سے جو استدلال کیا تھا اس کا جواب دیا گیا کہ یہ مزارعت نہیں تھی بلکہ خراج مقاسمت تھا اور امام کو اختیار ہے کہ خراج موظف اور مقاسمت میں جو لینا چاہے اختیار کرے اور یہ آپ نے ان پر احسان فرمایا تھا ورنہ ساری زمین بھی لے سکتے تھے۔

نیز مدت مقرر نہ کرنا اس کی واضح دلیل ہے کہ یہ خراج تھا نہ کہ مزارعت۔

قلت ..... خیبر میں مجاہدین کے حصوں کا جاری ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خراج نہیں تھا بلکہ مزارعت تھی اور صحیحین میں بروایت ابن عمرؓ، اس میں حصہ جاری ہونا مصرح ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مزارعت میں نقطۂ نظر

واذا فسدت عنده فان سقی الارض و کربها ولم یخرج شئ فله اجر مثله لانه فی معنی إجارۃ فاسدۃ وهذا اذا کان البذر من قبل صاحب الارض وان کان البذر من قبله فعلیه اجر مثل الارض والخارج فی الوجهین لصاحب البذر لانه نماء ملکه وللاخر الاجر کما فصلنا

ترجمہ ..... اور مزارعت جبکہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہے تو اگر عامل نے زمین کو سیراب کیا ہو اور اس میں ہل چلایا ہو اور کچھ پیداوار نہ ہو تو

اس کے لئے اس کے مثل کا اجر ہے اس لئے کہ یہ اجارۂ فاسدہ کے معنی میں ہے اور یہ جب ہے جبکہ بیج زمین والے کی جانب سے ہو اور اگر بیج کام کرنے والے کی طرف سے ہو تو اس پر زمین کے مثل کی اجرت ہوگی اور یہ پیداوار دونوں صورتوں میں بیج والے کی ہے اس لئے کہ یہ اس کی ملک کی بڑھوتری ہے اور دوسرے کے لئے اجرت ہے جیسا کہ ہم نے تفصیل بیان کی۔

تشریح ..... امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت تو فاسد ہوتی ہے اگر دو شخصوں نے عقد مزارعت کیا اور کاشت کار نے محنت کی اور پیداوار کچھ نہ ہوئی تو اس کو اجرت مثلیہ ملے گی اس لئے کہ یہ اجارۂ فاسدہ ہے اور اجارۂ فاسدہ میں اجیر کو اجر مثل ملتا ہے لہٰذا یہاں بھی ملے گا یعنی اس صورت میں جب کہ بیج زمین کے مالک نے ڈالا ہو۔ اور اگر بیج کاشتکار کا ہو تو پیداوار کاشتکار کی ہوگی اور زمین والے کو اس کی زمین کا کرایہ دیا جائے گا خلاصہ کلام بیج جس کا ہوگا اسی کی پیداوار ہوگی۔

مفتی بہ قول

الا ان الفتوی علی قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الامة بها والقياس يترک بالتعامل كما في الاستصناع.

ترجمہ ..... مگر تحقیق کہ فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے مزارعت کی جانب لوگوں کی حاجت لوگوں کی حاجت کی وجہ سے اور اس پر امت کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استصناع میں۔

تشریح ..... اس کی تفصیل ظاہر ہے صاحبینؒ کے نزدیک حدیث نہ ہونے کی وجہ سے مقابل کی دلیل کو قیاس سے تعبیر کیا گیا ہے۔

استصناع، مثلاً کسی کاریگر سے کہا کہ میرے لئے جوتا بنا دے اتنے روپے میں تو یہ جائز ہے حالانکہ اس کے اندر معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں لیکن اس پر امت کا تعامل ہے جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ایسے ہی مزارعت میں بھی ہوگا۔

مزارعت کی صحت کیلئے آٹھ شرائط میں سے پہلی شرط

ثم المزارعة لصحتها علی قول من يجيزها شروط احدها كون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه

ترجمہ ..... پھر مزارعت اس کی صحت کے لئے اس شخص کے قول پر جو اس کو جائز قرار دیتا ہے چند شرطیں ہیں ان میں سے ایک زمین کا کاشت کے قابل ہونا اس لئے کہ مقصود اس کے بغیر حاصل نہ ہوگا۔

تشریح ..... مزارعت کی صحت کے لئے آٹھ شرطیں ہیں یعنی ان لوگوں کے نزدیک جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی آٹھ شرطیں ہیں پہلی شرط زمین کا قابل کاشت ہونا ہے لہٰذا دلدل والی زمین اور جس میں سے پانی رس کر بہتا ہو اس میں مزارعت صحیح نہیں ہے۔

تنبیہ .. امام صاحبؒ نے مزارعت سے شدت سے منع نہیں فرمایا ہے اور بقول امام محمدؒ امام صاحبؒ نے مزارعت میں جو جزئیات متفرعہ

بیان فرمائیں اور شرنبلالیہ میں خلاصہ سے منقول ہے کہ ان مسائل کو امام صاحبؒ نے متفرع کیا اس شخص کے قول کے مطابق جو اس کو جائز قرار دیتا ہے چونکہ امام صاحبؒ کو علم تھا کہ لوگ ان کے اس قول پر عمل نہیں کریں گے۔ شامی ص ۱۷۴ ج ۵

دوسری اور تیسری شرط

والثانی ان یکون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا یختص به لان عقدا مالا یصح الا من الأهل والثالث بیان المدة لانه عقد علی منافع الارض او منافع العامل والمدة هی المعیار لها لتعلم بها

ترجمہ ...... اور دوسری شرط یہ ہے کہ زمین والا اور کاشتکار اہل عقد میں سے ہوں اور یہ (اہل عقد میں سے ہونا) اسی عقد کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے کہ کوئی عقد صحیح نہیں ہے مگر اہل ولایت سے اور شرط ثالث مدت کا بیان ہے اس لئے کہ یہ عقد زمین کے منافع پر اور مدت ہی منافع کے لئے معیار ہے تاکہ منافع کو جان لیا جائے مدت سے۔

تشریح ...... یہ دوسری اور تیسری شرط کا بیان ہے کہ عاقدین عقد کے اہل ہونے چاہئیں مجنون و پاگل اور صبی لایعقل اس کا اہل نہیں ہوگا اور یہ اسی کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر عقد کا یہی حال ہے کہ اس میں عاقدین اہل ولایت میں سے ہونے چاہئیں۔

نیز یہ بھی شرط ہے کہ مدت کی تعیین ہو جائے کہ عقد مزارعت کب تک کیلئے ہے جس کی دلیل متن میں مذکور ہے۔

تنبیہ ... غلام اور صبی جبکہ ماذون ہوں تو وہ عقد مزارعت کر سکتے ہیں ہمارے دیار میں بٹائی کے لئے مدت بیان نہیں کی جاتی کیوں کہ وہ خود متعین ہے اور ایسی صورت میں تعیین مدت ضروری نہیں ہے **وقیل فی بلادنا تصح بلا بیان مدة ویقع علیٰ اول زرع واحد وعلیه الفتویٰ مجتبیٰ و بزازیه و اقرهٗ المصنف (در مختار) و انما شرط محمدٌ بیان المدة فی الکوفة ونحوها لان وقتها متفاوتٌ عندهم وابتداؤها و انتهاؤها مجهولٌ عندهم شامی ص ۱۸۴ ج ۵ وبعدهٗ ذکر قولاً آخر فتدبر.**

چوتھی شرط

والرابع بیان من علیه البذر قطعا للمنازعة وإعلاماً للمعقود علیه وهو منافع الارض اومنافع العامل

ترجمہ ...... اور چوتھی شرط اس شخص کا بیان ہے جس پر بیج ہوگا جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے اور معقود علیہ کو بتانے کے لئے اور وہ (معقود علیہ) زمین کے منافع ہیں یا کاشتکار کے۔

تشریح ......چوتھی شرط یہ ہے کہ بیج کون ڈالے گا اس کی تعیین ہو جائے تاکہ جھگڑا ختم ہو اور یہ معلوم ہو جائے کہ معقود علیہ کیا ہے منافع ارض ہے یا منافع عامل یعنی اگر بیج عامل کا ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ زمین کے منافع حاصل کرے گا۔

اور اگر بیج صاحب ارض کا ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ عامل کے منافع حاصل کریگا بہرحال معقود علیہ کی تعیین کے لئے بیج والے کی تصریح ہونی چاہیے۔

پانچویں شرط

والخامس بیان نصیب من لا بذر من قبله لانه یستحقه عوضا بالشرط فلا بدان یکون معلوما وما لا یعلم لا یستحق شرطا بالعقد

ترجمہ اور پانچواں شرط اس شخص کے حصہ کا بیان ہے جس کی جانب بیج نہیں ہے اس لئے کہ وہ مستحق ہوتا ہے اس کا بطور عوض کے شرط کی وجہ سے پس ضروری ہے کہ وہ معلوم ہو اور جس چیز کو جانا نہیں جائیگا تو اس کا استحقاق عقد کی وجہ سے شرط بن کر ہوگا۔

تشریح ...جس کا بیج نہیں ہے اس کا حصہ متعین ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ اپنے حصہ کا مستحق شرط کی وجہ سے ہی ہوتا ہے تو اس کا حصہ متعین ہونا ضروری ہے ورنہ اگر حصہ معلوم نہ ہوگا تو پھر شرط کی وجہ سے استحقاق کیسے ثابت ہوگا۔

تنبیہ ... اگر بیج والے کا حصہ متعین ہو جائے اور دوسرے کے حصہ سے سکوت ہو تب بھی جائز ہے کیونکہ یہ خود اس کو واضح کردے گا کہ دوسرے کا حصہ اتنا ہوگا۔ لہٰذا صاحب نتائج الافکار کا اعتراض کوئی حیثیت نہیں رکھے گا کہ ایک کی تعیین ہی کیوں شرط ہے۔

چھٹی شرط

والسادس ان یخلی رب الارض بینهما وبین العامل حتی لو شرط عمل رب الارض یفسد العقد لفوات التخلیة والسابع الشرکة فی الخارج بعد حصوله لانه ینعقد شرکة فی الانتهاء فما یقطع هذه الشرکة کان مفسد العقد والثامن بیان جنس البذر لیصیر الاجر معلوما

ترجمہ ...اور چھٹی شرط یہ ہے کہ زمین والا زمین اور عامل کے درمیان تخلیہ کردے یہاں تک کہ اگر زمین والے کے کام کی شرط لگائی گئی تو عقد فاسد ہو جائے گا تخلیہ کے فوت ہونے کی وجہ سے اور ساتویں شرط پیداوار میں شرکت ہے پیداوار میں حاصل ہونے کے بعد اس لئے کہ یہ عقد شرکت بن کر منعقد ہوتا ہے انتہاء میں تو جو شرط اس شرکت کو ختم کردے وہ مفسد عقد ہوگی اور آٹھویں شرط بیج کے جنس کو بیان کرنا ہے تاکہ اجرت معلوم ہو جائے۔

تشریح ...چھٹی شرط یہ ہے کہ زمین میں مالکِ زمین کا کوئی دخل نہ رہے (بیج خواہ مالک کا ہو یا کاشتکار کا۔
اور ہر وہ شرط جو زمین کے دخل کو ختم نہ کر سکے وہ مفسدِ عقد ہوگی۔ لہٰذا اگر زمین والے پر کام کی شرط ہوگی تو اس کا دخل برقرار ہے لہٰذا عقد فاسد ہوگا۔

اور اگر زمین میں کھیتی اگ گئی ہو اور اس وقت عامل کے حوالہ کی گئی تو یہ معاملہ ہے مزارعت نہیں ہے۔ اور اگر کھیتی تیار ہوگئی تو چونکہ اب اس میں عامل کے عمل کی ضرورت نہیں رہی اب اس کو معاملہ بنا کر بھی جائز کہنا دشوار ہوگیا۔ شامی ص ۱۷۵ ج ۵

ساتویں شرط ...... پیداوار میں دونوں کا شریک ہونا تو جو شرط اس شرکت کو ختم کرے وہ مفسد عقد ہوگی مثلاً پیداوار میں سے ایک کا دس من باقی مشترک تو شرکت ختم ہوئی کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ پیداوار اتنی ہی ہو یا اتنی بھی نہ ہو (وسیأتی تفصیله)

آٹھویں شرط ..... یہ ہے کہ یہ متعین ہو جائے کہ زمین میں کیا بویا جائے گا کیونکہ پیداوار ہی تو اجرت ہے اور اجرت کی جنس کا معلوم ہونا شرط ہے نیز بعض چیزیں زمین کے لئے مضر ہوتی ہیں تو زمین والا کسی چیز کے بونے پر راضی ہوگا اور کسی چیز کے نہیں تو پہلے ہی معلوم ہونا شرط ہے یہ آٹھ شرطیں ہوگئیں۔

صاحبین کے نزدیک مزارعت کے جواز کی چار صورتوں میں سے پہلی صورت

قال وهي عندهما على اربعة أوجه وان كانت الارض والبذر لواحد والبقر والعمل لواحد جازت المزراعة لان البقر آلة العمل فصار كما اذااستاجر خياطا ليخيط بابرة الخياط

ترجمہ ..... قدوری نے فرمایا اور مزارعت صاحبینؒ کے نزدیک چار صورتوں پر ہے (ان میں سے پہلی صورت) اگر زمین اور بیج ایک کا اور بیل اور کام ایک کا ہو تو مزارعت جائز ہے اس لئے کہ بیل عمل کا آلہ ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے درزی کو اجیر بنایا تاکہ وہ سلائی کرے درزی کی سوئی سے۔

تشریح ..... چار صورتوں میں سے یہ پہلی صورت ہے جس میں زمین اور بیج زید کی طرف سے ہو اور بیل اور کام عمرو کی طرف سے ہو تو یہ صورت جائز ہے کیوں کہ یہ ایسا ہے جیسے
درزی کو اجیر رکھے کہ وہ اپنی سوئی سے کپڑا سلے ایسا ہی یہاں ہے کیوں کہ جیسے سوئی خیاطت کا آلہ ہے ایسے ہی بیل مزارعت کا آلہ ہے۔

تنبیہ ..... ابرۃ الخیاط میں ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو استعمال کیا گیا ہے ورنہ لیخیط بابرتہ ہے۔

دوسری صورت

وان كان الارض لواحد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت لانه استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجرها بدراهم معلومة

ترجمہ ..... اور اگر زمین ایک کی ہو اور کام اور بیل اور بیج ایک کی طرف سے تو جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ پیداوار کے بعض معلوم حصہ کے بدلہ زمین کو کرایہ پر لینا ہے تو یہ جائز ہے جیسے زمین کو اجارہ پر لیا ہو متعین دراہم کے بدلہ۔

تشریح ..... یہ دوسری صورت ہے جس میں زمین زید کی اور باقی سب چیزیں عمرو کی طرف سے ہوں تو یہ صورت بھی جائز ہے کیوں کہ اس کا حاصل یہ ہوگا کہ عمرو زید کی زمین کرایہ پر لے رہا ہے اور اجرت پیداوار کا ایک متعین حصہ مقرر کر رہا ہے تو یہ تو ایسا ہو گیا جیسے عمرو زید کی زمین متعین دراہم کے بدلہ کرایہ پر لے جیسے ہمارے یہاں مروج ہے جس کو ٹھیکہ پر دینا کہتے ہیں اور وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

تیسری صورت

وان كانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الاخرجازت لانه استاجره للعمل بألة المستاجر فصار كما اذا استاجر خياطا ليخيط ثوبه بابرته اوطيانا ليطين بمره

ترجمہ.....اور اگر زمین اور بیج اور بیل ایک کے ہوں اور کام دوسرے کا تو جائز ہے اس لئے کہ اس نے (زمین والے نے) عامل و اجیر رکھا ہے کام کے لئے مستاجر کے آلہ سے تو ایسے ہوگیا جیسے درزی کو اجیر رکھا تا کہ اس کے کپڑے کو اسی کی سوئی سے سلے۔ یا کہگل کرنے والے کو اجیر رکھا تا کہ وہ اسی کی کرنی سے کہگل کر دے۔

تشریح..... یہ تیسری صورت ہے جس میں عمرو کا کام ہے اور باقی سب چیزیں زید کی طرف سے ہیں یہ صورت بھی جائز ہے۔

جس کا حاصل یہ ہوگا کہ زید نے عمرو کو کام کے لئے اجیر رکھا ہے یہ ایسا ہے جیسے درزی کو اجیر رکھا کہ مستاجر کی مشین سے یا اس کی سوئی سے کپڑا سلے۔ یا طیان کو اجیر رکھا کہ گارا لیپ دے اور گارا لیپنے کے اوزار مالک دے گا۔

طیان، گارے سے مکان کو لیپنے والا یعنی کہگل کرنے والا۔ مر، کرنی جس سے لپائی کی جاتی ہے۔

چوتھی صورت

وان كانت الارض والبقر لواحد والبذر والعمل لاخر فهي باطلة وهذا الذى ذكره ظاهر الرواية وعن ابى يوسف انه يجوز ايضا لانه لو شرط البذر والبقر عليه يجوز فكذا اذا شرط وحده وصار كجانب العامل وجه الظاهر ان منفعة البقر ليست من جنس منفعة الارض لان منفعة الارض قوة فى طبعها يحصل بها النماء ومنفعة البقر صلاحية يقام بها العمل كل ذالك بخلق الله تعالى فلم تتجانسا فتعذر أن تجعل تابعة لها بخلاف جانب العامل لانه تجانست المنفعتان فجعلت تابعة لمنفعة العامل

ترجمہ.....اور اگر ہو زمین اور بیل ایک کے اور کام اور بیج دوسرے کا تو یہ باطل ہے اور یہ جس کو قدوری نے ذکر کیا ظاہر الروایہ ہے اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ بھی جائز ہے اس لئے کہ اگر زمین والے پر بیج اور بیل دونوں کی شرط لگائی جائے تو جائز ہے تو ایسے ہی (جائز ہے) جبکہ تنہا (بیل) کی شرط لگائی جائے اور ایسا ہوگیا جیسے عامل کی جانب ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ بیل کی منفعت زمین کی منفعت کی جنس نہیں ہے اس لئے کہ زمین کی منفعت اور اسکی طبیعت میں ایک قوت ہے جس سے بڑھوتری حاصل ہوتی ہے اور بیل کی منفعت ایک صلاحیت ہے جس سے کام قائم کیا جاتا ہے یہ سب اللہ کے خلق کی وجہ سے ہے تو یہ دونوں منفعتیں ہم جنس نہ ہوں گی۔ تو متعذر ہے کہ بیل کی منفعت زمین کی منفعت کے تابع کر دی جائے بخلاف عامل کی جانب کے اس لئے کہ دونوں منفعتیں ہم جنس ہیں تو بیل کی منفعت عامل کی منفعت کے تابع کر دی جائے گی۔

تشریح..... یہ چوتھی صورت ہے جو باطل ہے یعنی زید کی طرف سے زمین اور بیل ہوں اور عمرو کی طرف سے بیج اور کام ہو تو یہ صورت باطل ہے یہی ظاہر الروایہ ہے اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں منقول ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے۔

دلیل.....ان کی دلیل یہ ہے کہ جیسے یہ صورت تھی کہ یہ سب چیزیں زمین والے کی طرف سے ہوں علاوہ کام کے اور یہ جائز ہے تو ان میں سے بعض شرط تنہا لگائی جائے تو وہ بھی جائز ہوگا نیز جیسے بیلوں کی منفعت کو عامل کی منفعت کے تابع کر دیا جاتا ہے اسی طرح بیلوں کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع کر دیا جائے گا اور یہ صورت جائز ہوگی۔ (دلیل ظاہر الروایہ)

یہاں اولاً چار باتیں ذہن میں رکھئے۔

۱- مزارعت شروع میں عقد اجارہ ہے اور انتہاء کے اعتبار سے شرکت ہے۔

۲- جو چیز خلاف قیاس ہوتی ہے وہ مورد شرع تک رہتی ہے دوسرے کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

۳- پیداوار کے معلوم حصہ کے بدلہ زمین کرایہ پر لینا جائز ہے بیلوں کو اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔

۴- دو مختلف الجنس چیزوں میں ایک کو دوسری کے تابع نہیں کیا جائے گا اختلاف جنس کی صورت میں تبعیت جائز ہے۔

جب یہ باتیں ذہن نشین ہو گئیں۔

تو اب سنئے کہ صورت مذکورہ میں شرکت کا انعقاد نہیں ہوا اسلئے کہ شرکت کا انعقاد بیل اور عامل کی منفعت کے درمیان نہیں ہوتا حالانکہ مزارعت باعتبار انتہاء شرکت ہے اسلئے یہ صورت فاسد ہے۔

نیز عامل نے یہاں زمین اور بیلوں کو کرایہ پر لیا ہے اور دونوں کو کرایہ پر لینا مقصود ہے اور اجرت پیداوار کا کچھ حصہ ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ بیلوں کو کرایہ پر لیا جائے اور اجرت پیداوار کا کچھ حصہ ہو اسلئے یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

اعتراض...... اگر اعتراض کیا جائے کہ عامل نے زمین کرایہ پر لی ہے اور بیل زمین کے تابع ہیں؟

جواب...... تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیل عامل کے تابع تو ہو سکتے ہیں زمین کے تابع نہیں ہوں گے اسلئے کہ تبعیت کیلئے اتحاد جنس چاہئے اور منافع ارض اور منافع بقر میں اختلاف جنس ہے۔ کیونکہ ایک کی منفعت اثبات اور دوسرے کی شق اور پھاڑنا ہے پھر ایک کی منفعت قوت حیوانیہ کی وجہ سے ہے اور زمین کی اور وجہ سے ہے۔

اسلئے معلوم ہوا کہ یہ دونوں مختلف الجنس ہیں جس میں تبعیت نہیں ہو سکتی اور جب نہیں ہو سکتی تو شرکت بالبقر ہوئی اور یہ جائز نہیں ہے۔

نیز قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مزارعت جائز نہ ہو مگر ہم نے نص کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور نص کے اوپر عمل کیا لیکن مورد نص وہ دیگر صورتیں ہیں یہ صورت مورد نص نہیں ہے اسلئے حسب قاعدہ مسلمہ اس کو ناجائز کہا جائے گا کیونکہ دیگر صورتوں پر اس کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

عامل اور بیل کی منفعت متحد ہیں اسلئے کہ بیل زمین پر کام کرنے کا آلہ ہے۔

پانچویں صورت

وههنا وجهان اخران لم يذكرهما احدهما ان يكون البذر لأحدهما والارض والبقر والعمل لاخر وانه لا يجوز لانه يتم شركة بين البذر والعمل ولم يرد به الشرع

ترجمہ...... اور یہاں دو صورتیں اور ہیں جن کو قدوری نے ذکر نہیں کیا ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیج ان دونوں میں سے ایک کا اور زمین اور بیل اور کام دوسرے کا اور یہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ عقد تام ہوا شرکت بن کر بیج اور عمل کے درمیان حالانکہ اس کے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی۔

تشریح...... یہ پانچویں صورت ہے جس کو قدوری نے ذکر نہیں کیا کہ زید کے بیج ہوں اور باقی سب عمرو کے تو یہ بھی باطل ہے۔

۱- مورد شرع کے خلاف ہے۔ (قدمر)

۲- یہ شرکت بیج اور عمل وغیرہ کے درمیان ہوگی جو جائز نہیں کیونکہ دونوں میں اختلاف جنس ہے۔

چھٹی صورت

والثانی ان یجمع بین البذر والبقر وانه لا یجوز ایضا لانه لا یجوز عند الانفراد فکذا عند الاجتماع

ترجمہ ... اور دوسری صورت یہ ہے کہ بیج اور بیل کے درمیان جمع کر دیا جائے اور یہ بھی جائز نہیں تو اسلئے کہ یہ انفراد کے وقت جائز نہیں تو ایسے ہی اجتماع کے وقت۔

تشریح ..... یہ چھٹی صورت ہے جس میں زید کے بیل اور بیج ہیں اور عمرو کی طرف سے زمین اور کام ہے تو یہ صورت بھی باطل ہے۔ کیونکہ ایک طرف صرف بیج ہو اور باقی دوسری طرف سے ہو یہ صورت جائز نہیں۔

نیز ایک طرف سے بیل اور دوسری طرف سے باقی سب چیزیں یہ بھی جائز نہیں ہے تو اس صورت میں انہیں دونوں کا اجتماع ہے اور جو چیز انفراد کی صورت میں مفسد ہوگی، اجتماع کی صورت میں بھی مفسد ہوگی۔

جن صورتوں میں مزارعت فاسد ہے ان میں پیداوار کس کی ہے

والخارج فی الوجهین لصاحب البذر فی روایة اعتباراً بسائر المزارعات الفاسدة وفی روایة لصاحب الارض ویصیر مستقرضا للبذر قابضا له باتصاله بارضه

ترجمہ ... اور پیداوار دونوں صورتوں میں ایک روایت کے مطابق بیج والے کی ہوگی۔ تمام مزارعات فاسدہ پر قیاس کرتے ہوئے اور ایک روایت کے مطابق زمین والے کی اور ہو جائے گا وہ بیج کو قرض لینے والا درآنحالیکہ وہ بیج پر قبضہ کرنے والا ہوگا بیج کے متصل ہونے کی وجہ سے اس کی زمین کے ساتھ۔

تشریح ... جن صورتوں کے اندر مزارعت فاسد ہے ان میں پیداوار کس کی ہوگی تو صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اس میں دو روایتیں ہیں۔

پہلی روایت یہ ہے کہ جس کا بیج ہوگا اس کی پیداوار ہوگی۔ اسلئے کہ مزارعات فاسدہ کی تمام صورتوں میں یہی حکم ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ پیداوار زمین والے کی ہوگی اور زمین والے نے بیج والے سے بیج قرض لیا ہے۔

سوال ..... قرض کیلئے ضروری ہے کہ قرض لینے والا اس پر قبضہ کرے اور یہاں قبضہ ندارد ہے۔

جواب ..... جب بیج زمین والے کی زمین سے متصل ہوگیا تو یہ صاحب ارض کا قبضہ ہوگیا ہے۔ ان دونوں روایتوں کو صدر الشہیدؒ نے ذکر کیا ہے۔

قلت ..... شامی، درمختار، بدائع، مجمع الانہر وغیرہ میں دوسری روایت نہیں ملی بلکہ تمام کتب کے اندر یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ مزارعت فاسدہ

میں پیداوار بیج والے کی ہوگی۔ پھر اگر بیج والا صاحب زمین ہے تو عامل کو اس کے عمل کی اجرت ملے گی اور اگر عامل ہے تو صاحب ارض کو اس کی زمین کی اجرت ملے گی۔

دو تفریعات کا تذکرہ

قال ولا تصح المزارعة الا على مدة معلومة لما بينا وان يكون الخارج شائعا بينهما تحقيقا لمعنى الشركة فان شرطا لاحدهما قفزانا مسماة فهي باطلة لان به تنقطع الشركة لان الارض عساها لا تخرج الا هذا القدر وصار كاشتراط دراهم معدودة لاحدهما في المضاربة

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا اور مزارعت صحیح نہیں ہے مگر مدت معلومہ پر اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ کہ پیداوار دونوں کے درمیان بطریق شیوع ہو شرکت کے معنی کو ثابت کرنے کیلئے پس اگر ان دونوں نے اپنے میں سے ایک کیلئے کچھ مقرر قفیزوں کی شرط کر لی ہو تو مزارعت باطل ہے اسلئے کہ اس شرط سے شرکت منقطع ہو جائے گی۔

تشریح...... جواز مزارعت کی آٹھ شرطیں ماقبل میں مذکور ہو چکی ہیں جن کو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے۔ اب کچھ تفریعات ذکر فرمائیں گے جن میں سے یہاں دو کا ذکر ہے۔

۱- بغیر مدت کے بیان کے مزارعت صحیح نہیں ہے جس کی دلیل اور اس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے۔

۲- چونکہ مزارعت انتہاء شرکت ہے تو جو شرط شرکت کو ختم کر دے تو وہ شرط مفسد مزارعت ہوگی۔

شرکت کا تقاضہ یہ ہے کہ پیداوار ان دونوں میں مشترک ہو اور یہ اشتراک بطریق شیوع ہو، لہٰذا اگر یہ شرط کی گئی کہ ان میں سے ایک کو مثلاً دس کو عمل دینے کے بعد جو کچھ بچے گا اس میں دونوں کا اشتراک ہے تو شیوع نہیں پایا گیا اور شرکت ختم ہوگئی۔ لہٰذا اس صورت میں مزارعت فاسد ہوگی۔

اور یہ بعینہ وہی صورت ہے جیسے مضاربت میں یہ شرط کی گئی ہو کہ نفع میں سے ایک ہزار زید کے اور باقی دونوں کے درمیان مشترک یہ شرط مفسد مضاربت ہے ایسے ہی شرط مذکور مفسد مزارعت ہے۔

ہر وہ شرط جو شیوع کو ختم کر دے مفسد مزارعت ہوگی

وكذا اذا شرطا ان يرفع صاحب البذر بذره ويكون الباقي بينهما نصفين لانه يؤدي الى قطع الشركة في بعض معين اوفي جميعه بان لم يخرج الا قدر البذر وصار كما اذا شرطا رفع الخراج والارض خراجية وان يكون الباقي بينهما بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخارج لنفسه او للآخر والباقي بينهما لانه معين مشاع فلا يؤدي الى قطع الشركة كما اذا شرطا رفع العشر وقسمة الباقي بينهما والارض عشرية

ترجمہ......اور ایسے ہی (باطل ہے) جبکہ دونوں نے شرط کی کہ بیج والا اپنے بیج کو اٹھائے گا اور باقی ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا اسلئے کہ یہ شرط بعض معین میں شرکت کو ختم کر دینے کی جانب مؤدی ہے یا تمام پیداوار میں اس طریقہ پر کہ زمین سے نہ نکلے مگر بیج کے بقدر

اور یہ ایسا ہوگیا جیسے جبکہ دونوں نے شرط کی ہو خراج کے اٹھانے کی حالانکہ زمین خراجی ہو اور یہ کہ ہوگا باقی ان دونوں کے درمیان بخلاف اس صورت کے جبکہ بیج والے نے اپنے لئے پیداوار کے عشر کی شرط لگائی ہو یا دوسرے کیلئے اور باقی ان دونوں کے درمیان اس لئے کہ یہ معین مشاع ہے تو یہ شرکت کو ختم کرنے کی جانب موءدی نہ ہوگا۔ جیسے کہ دونوں نے عشر کے اٹھانے کی شرط کی ہو اور باقی کو اپنے درمیان تقسیم کرنے کی حالانکہ زمین عشری ہے۔

تشریح ..... ہر وہ شرط جو شیوع کو ختم کردے مفسد مزارعت ہوگی تو بیج والے نے کہا کہ میں پہلے پیداوار میں سے اپنے بیج کی مقدار لوں گا پھر باقی دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا تو یہ شرط مفسد مزارعت ہے۔

کیونکہ اگر پیداوار بیج سے زیادہ ہوگئی تو بقدر بیج شرکت ختم ہوئی جو مفسد ہے اور اگر بیج سے زیادہ پیداوار نہ ہو شرکت بالکل ختم ہوگئی اور یہ بھی مفسد ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے کہ یہ زمین خراجی ہو جس کا سالانہ مثلاً دس من غلہ مقرر ہے۔ اب ان دونوں نے عقد مزارعت کیا کہ پہلے خراج کی مقدار پیداوار سے نکال لیں گے پھر باقی کو آدھا آدھا تقسیم کریں گے تو یہ جائز نہیں۔ کیونکہ بعض معین یا کل میں شرکت ختم ہو گئی۔ بعینہٖ یہی صورت پہلی شرط میں ہے۔

ہاں اگر یہ شرط ہو کہ ان میں سے کسی ایک کو اولاً پیداوار کا عشر دیا جائے گا پھر باقی دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس میں بعض معین مشاع ہے تو جو شرط مشاع کی ہے وہ برقرار ہے لہٰذا شرکت ختم نہیں ہوگی۔

اور یہ بالکل ایسا ہے جبکہ زمین عشری ہو اور یہ شرط کی گئی کہ پیداوار کا عشر نکال کر باقی تقسیم ہوگا تو یہ جائز ہے کیونکہ شیوع برقرار ہے۔ اسی طرح اگر عشر کی شرط عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے ہو تو وہ بھی جائز ہے۔

ہر ایک نے یہ شرط لگائی کہ جو پیداوار نالیوں کے آس پاس ہوگی وہ میری ہوگی یا کھیت کے متعین کونہ کی پیداوار میری ہوگی ان صورتوں میں مزارعت باطل ہے

قال وكذالك ان شرطا ما على الماذيانات والسواقي معناه لاحدهما لانه اذا شرط لاحدهما زرع موضع معين افضى ذالك الى قطع الشركة لانه لعله لا يخرج الا من ذالك الموضع وعلى هذا اذا شرط لاحدهما ما يخرج من ناحية معينة ولآخر ما يخرج من ناحية اخرى

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور ایسے ہی (مزارعت باطل ہے) اگر انہوں نے شرط کی ہو اس پیداوار کی جو نالیوں پر ہوتی ہے یعنی ان دونوں میں سے ایک کیلئے اسلئے کہ جب ان دونوں میں سے ایک کیلئے معین جگہ کی کھیتی کی شرط کی گئی ہو تو یہ قطع شرکت کی جانب مفضی ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ زمین سے اس جگہ کے علاوہ سے پیدا نہ ہو اور اسی طریقہ پر جبکہ ان دونوں میں سے ایک کیلئے وہ پیداوار شرط ہو جو کسی معین کونہ سے پیدا ہو اور دوسرے کیلئے وہ جو دوسرے گوشہ سے پیدا ہو۔

تشریح ..... اگر ایک نے یہ شرط لگائی کہ جو پیداوار نالیوں کے آس پاس ہوگی وہ میری باقی دوسری کی یا کھیت کے اس کونہ کی پیداوار میری اور دوسرے کونہ کی دوسرے کی تو یہ شرطیں شرکت کو ختم کردینے والی ہیں اسلئے ان صورتوں میں مزارعت باطل ہوگی۔ ماذیانات۔ اور سواقی

نالیاں، گویا دونوں مترادف الفاظ ہیں۔ وفیہ اقوالٌ اخر

ایک کیلئے غلہ دوسرے کیلئے بھوسہ کی شرط لگائی تو بھی مزارعت فاسد ہے

وکذا اذا شرط لا حدھما التبن وللاخر الحب لانه عسی یصیبه افة فلا ینعقد الحب ولا یخرج الا التبن

ترجمہ......اور ایسے ہی جب ان میں سے ایک کیلئے بھوسہ کی شرط ہو اور دوسرے کیلئے غلہ کی اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ اسکو کوئی آفت پہنچ جائے پس دانہ نہ پڑسکے اور بھوسہ کے علاوہ کچھ نہ نکلے۔

تشریح......اگر یہ شرط ہوئی کہ ایک کو غلہ اور دوسرے کو بھوسہ ملے گا تو چونکہ شرکت ندارد ہے اسلئے مزارعت فاسد ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔

بھوسہ دونوں کیلئے نصف نصف اور غلہ ایک کا اس شرط کی وجہ مزارعت فاسد ہے

وکذا اذا شرط التبن نصفین والحب لا حدھما بعینه لانه یؤدی الی قطع الشرکة فیما ھو المقصود وھو الحب

ترجمہ......اور ایسے ہی (باطل ہے مزارعت) جبکہ بھوسہ کی شرط کی گئی ہو آدھے آدھے کی اور دانہ معین کر کے ان میں سے ایک کیلئے اس لئے کہ یہ شرکت کے ختم کرنے کی جانب مؤدی ہوگا اس چیز میں جو کہ مقصود ہے اور وہ دانہ ہے۔

تشریح......اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ بھوسہ آدھا آدھا اور غلہ ان میں سے ایک کا تو یہ شرط فاسد ہے جو عقد کو فاسد کردے گی کیونکہ اصل مقصود غلہ ہے نہ کہ بھوسہ اور غلہ میں شرکت نہیں ہے۔

غلہ نصف نصف اور بھوسہ کا تذکرہ نہیں کیا تو مزارعت درست ہے

ولو شرطا الحب نصفین ولم یتعرضا للتبن صحت لا شتراطھما الشرکة فیما ھو المقصود ثم التبن یکون لصاحب البذر لانه نماء ملکه وفی حقه لا یحتاج الی الشرط والمفسد ھو الشرط وھذا سکوت عنه وقال مشائخ بلخ رحھم الله التبن بینھما ایضا اعتباراً للعرف فیما لم ینص علیه المتعاقد ان ولانه تبع للحب والتبع یقوم بشرط الاصل

ترجمہ......اور اگر ان دونوں نے شرط کی دانے کی آدھا آدھا اور بھوسہ سے کچھ تعرض نہیں کیا تو مزارعت صحیح ہے ان دونوں کے شرط کرنے کی وجہ سے شرکت کی اس چیز میں جو کہ مقصود ہے پھر بھوسہ بیج والے کا ہوگا اسلئے کہ وہ اس کی ملک کی بڑھوتری ہے اور اس کے حق میں شرط کی حاجت نہیں ہے اور فاسد کرنے والی وہ شرط ہے اور یہ اس سے (بھوسہ سے) سکوت ہے اور مشائخ بلخ نے فرمایا کہ بھوسہ بھی ان دونوں کے درمیان ہوگا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے اس چیز میں جس پر عاقدین نے صراحت نہیں کی اور اسلئے کہ بھوسہ دانہ کے تابع ہے اور تابع قائم ہوتا ہے اصل کی شرط کے مطابق۔

تشریح...... عاقدین نے غلہ کے دونوں کے درمیان مشترک ہونے کی شرط کرلی اور بھوسہ کا کوئی ذکر نہیں آیا تو چونکہ اصل مقصود وہ غلہ ہے اور اسمیں شرکت ہے لہٰذا مزارعت صحیح ہوگی۔

اب یہ سوال ہوگا کہ بھوسہ کس کو ملے تو فرمایا کہ اس میں دو قول ہیں۔

۱- بیج والے کو کیوں کہ یہ اس کی ملک کی بڑھوتری ہے کما ہو ظاہر۔

۲- عرف کا اعتبار کرتے ہوئے بھوسہ بھی مشترک ہوگا اور چونکہ دانہ اصل اور بھوسہ تابع ہے اور تابع کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے لہٰذا بھوسہ بھی مشترک ہوگا۔

وفی حقہ لا یحتاج...... الخ -یعنی بیج والے کے حق میں بھوسہ کے ثبوت کیلئے شرط کی حاجت نہیں اور جن صورتوں میں مزارعت فاسد ہوتی ہے وہ شرط کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں تو سرے سے شرط ہی نہیں بلکہ سکوت ہے اور سکوت مفسد نہیں ہے وہ دوسری بات ہے کہ یہاں اگر شرط بھی ہوتی جب بھی فساد نہ ہوتا۔ (کمالیاتی)

غلہ نصف نصف اور بھوسہ کی بیج والے کیلئے شرط لگائی تو مزارعت درست ہے

ولو شرط الحب نصفين والتبن لصاحب البذر صحت لانه حكم العقد وان شرطا التبن للاخر فسدت لانه شرط يؤدي الى قطع الشركة بان لا يخرج الا التبن واستحقاق غير صاحب البذر بالشرط

ترجمہ اور اگر دونوں نے دانہ کی شرط آدھے آدھے کی کی اور بھوسہ کی بیج والے کیلئے تو مزارعت صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ عقد کا حکم ہے اور اگر ان دونوں نے بھوسہ کی شرط دوسرے (بیج والے کے غیر کیلئے) تو مزارعت فاسد ہوگی اسلئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو قطع شرکت کی جانب پہنچائے گی اس طریقہ پر کہ بھوسہ کے علاوہ نہ پیدا ہو سکے اور بیج والے کے غیر کا استحقاق شرط کی وجہ سے ہوتا ہے۔

تشریح...... یعنی اگر یہ طے ہو گیا کہ غلہ مشترک اور بھوسہ بیج والے کا تو چونکہ یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف نہیں بلکہ عین مطابق ہے اسلئے یہ مزارعت درست ہے۔

اور اگر بھوسہ کی شرط دوسرے کیلئے لگائی تو اب مزارعت فاسد ہوگی کیونکہ شرط عقد کے تقاضہ کے خلاف ہے۔

او استحقاق...... الخ -یعنی بیج والا بھوسہ کا مستحق ہو جائے تو بلا شرط بھی ہو سکتا ہے کما مر۔ اور دوسرا بھوسہ کا مستحق صرف شرط کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور چونکہ یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے اسلئے کہ شرط فاسد ہے کیونکہ اس سے شرکت ختم ہو جاتی ہے اور قطع شرکت مفسد مزارعت ہے۔

مزارعت صحیح ہونے کی صورت میں پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی

قال و اذا صحت المزارعة فالخارج على الشرط لصحة الا لتزام و ان لم تخرج الارض شيئاً فلا شيء للعامل لانه يستحقه شركةً ولا شركة في غير الخارج و ان كانت اجارة فالاجر مسمىً فلا يستحق غيره بخلاف ما اذا فسدت لان اجر المثل في الذمة ولا تفوت الذمة بعدم الخارج

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور جب مزارعت صحیح ہوگئی تو پیداوار شرط کے مطابق ہے التزام کے صحیح ہونے کی وجہ سے اور اگر زمین نے کچھ نہ نکالا تو عامل کیلئے کچھ نہیں ہے اسلئے کہ عامل اس کا باعتبار شرکت مستحق ہوتا ہے اور پیداوار کے غیر میں شریک نہیں ہے اور اگر یہ اجارہ ہو تو اجرت متعین ہے تو وہ غیر مسمّیٰ کا مستحق نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ مزارعت فاسد ہو جائے اسلئے کہ مثل کی اجرت ذمہ میں ہوتی ہے اور پیداوار کے نہ ہونے سے ذمہ فوت نہیں ہوگا۔

تشریح...... جب عاقدین نے عقد کرلیا اور دونوں نے شرط کے مطابق عملدرآمد شروع کردیا تو اب دو صورتیں ہوں گی۔

۱- پیداوار ہوگی۔

۲- کسی وجہ سے کچھ پیدا نہیں ہوا۔

پہلی صورت میں شرط کے مطابق بٹوارہ کرلیں گے اور دوسری صورت میں عامل کو کچھ اجرت نہیں ملے گی اسلئے کہ اس کی شرکت پیداوار میں تھی اور پیداوار ہوئی نہیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ مزارعت ابتداء میں اجارہ ہے۔ لہٰذا عامل کو اجرت ملنی چاہئے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اجارہ مانا جائے تو اجرت جو متعین تھی وہی تو ملتی اور پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے نہ مل سکی اور غیر کا وہ مستحق نہیں ہے۔

سوال...... مزارعت فاسدہ میں تو بہر صورت اجرت مثلیہ ملتی ہے؟

جواب...... یہاں اجرت پیداوار کا ایک حصہ مقرر ہے جو پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے نہیں دیا جا سکتا۔ اور مزارعت فاسدہ میں اجرت واجب فی الذمہ ہوتی ہے اور جو چیز واجب فی الذمہ ہو وہ پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہوگی اسلئے وہاں اجرت بہر حال ملے گی۔

مزارعت فاسد ہونے کی صورت میں پیداوار بیج والے کی ہوگی

قال و اذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانه نماء ملكه و استحقاق الأخر بالتسمية و قد فسدت فبقى النماء كله لصاحب البذر

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جب مزارعت فاسد ہوگئی تو پیداوار بیج والے کی ہوگی۔ اسلئے کہ یہ اس کی ملک کی بڑھوتری ہے اور دوسرے کا استحقاق تسمیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور تسمیہ فاسد ہوگیا تو بڑھوتری کل کی کل بیج والے کی باقی رہی۔

تشریح...... اگر مزارعت فاسد ہو جائے تو ساری پیداوار اس کو ملے گی جس کا بیج تھا پھر دوسرے کو عامل ہونے کی صورت میں عمل کی اجرت مثلیہ اور صاحب ہونے کی صورت میں زمین کی اجرت مثلیہ ملے گی۔

کیونکہ جس کا بیج نہیں ہے اسے پیداوار میں سے جو کچھ ملتا ہے وہ شرط کی بناء پر ملتا ہے اور شرط فاسد ہے لہٰذا اب بیج پر مدار رہے گا۔

بیج رب الارض کی جانب سے ہوتو عامل کیلئے اجرت مثل ہوگی

قال ولو كان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لا يزاد على مقدار ما شرط له كأنه رضي بسقوط الزيادة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد له اجر مثله بالغا ما بلغ لانه استوفى منافعه بعقد فاسد فيجب عليه قيمتها إذ لا مثل لها وقد مر في الاجارات وان كان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثل ارضه لانه استوفى منافع الارض بعقد فاسد فيجب ردها وقد تعذر ولا مثل لها فيجب رد قيمتها وهل يزاد على ماشرط له من الخارج فهو على الخلاف الذي ذكرناه

ترجمہ ...قدوری نے فرمایا اگر بیج زمین والے کی طرف سے ہوں تو عامل کے لئے اس کے مثل کی اجرت ہے جس کو اس مقدار پر زائد نہیں کیا جائے گا جو عامل کے لئے شرط کی گئی ہے اسلئے کہ وہ (عامل) راضی ہو چکا ہے زیادتی کے سقوط کے ساتھ اور یہ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور فرمایا محمدؒ نے اس کیلئے اس کے مثل کی اجرت ہے درآنحالیکہ وہ پہنچنے والی ہو جہاں تک پہنچے اسلئے کہ اس نے (رب الارض نے) عقد فاسد کے ذریعہ عامل کے منافع کو حاصل کیا ہے تو اس پر (رب الارض) منافع کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ منافع کیلئے مثل نہیں ہے اور یہ کتاب الاجارات میں گذر چکا ہے اور اگر بیج عامل کی طرف سے ہو تو زمین والے کیلئے اس کی زمین کے مثل کی اجرت ہوگی اس لئے کہ عامل نے عقد فاسد کے ذریعہ زمین کے منافع کو حاصل کیا ہے تو زمین کے منافع کو واپس کرنا ضروری ہے اور یہ متعذر ہے اور منافع کا کوئی مثل نہیں ہے تو منافع کی قیمت واجب ہوگی۔ اور کیا یہ قیمت پیداوار کی شرط سے بڑھائی جائے گی تو یہ اسی اختلاف پر ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح..... مسئلہ تو واضح ہے اس سے پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے بس اتنی سی بات ہے کہ دونوں صورتوں میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ اجرت مثلیہ کو شرط سے بڑھانا جائز ہے یا نہیں۔ امام محمدؒ اول کے قائل ہیں اور شیخینؒ ثانی کے۔

شیخین کا استدلال یہ ہے کہ وہ اپنا حق ساقط کرنے پر خود راضی ہے ورنہ وہ پیداوار کی کم مقدار پر آمادہ نہ ہوتا۔ اور امام محمدؒ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ یہاں منافع کی واپسی تو متعذر ہے تو اس کی قیمت کو واپس کرنا ضروری ہے کم ہو یا زیادہ۔

زمین اور بیل مالک کے ہوں اور باقی کام عامل کا ہوتو مزارعت فاسد ہے

ولو جمع بين الارض والبقر حتى فسدت المزارعة فعلى العامل اجر مثل الارض والبقر هو الصحيح لان له مدخلا في الاجارة وهي اجارة معنى۔

ترجمہ... اور اگر زمین اور بیلوں کے درمیان جمع کیا گیا یہاں تک کہ مزارعت فاسد ہوگئی تو عامل پر زمین اور بیل کے مثل کی اجرت ہے یہی صحیح ہے اسلئے کہ اس کیلئے اجارہ میں دخل ہے اور مزارعت معنیً اجارہ ہے۔

تشریح..... ماقبل میں مسئلہ گذر چکا ہے کہ جب مالک کی زمین اور بیل ہوں اور باقی عامل کا تو مزارعت فاسد ہے جس کی دلیل گذر چکی ہے۔ بہرحال یہ مزارعت فاسد ہے اور پیداوار عامل کیلئے ہے کیونکہ بیج اس کا تھا تو اب عامل جیسے زمین کی اجرت دے گا بیلوں کی بھی

اجرت دینی ہوگی۔ کیونکہ بیلوں کو بھی اجارہ پر دیا جاتا ہے اور مزارعت معنیً اجارہ ہی ہے لہٰذا بیلوں کی اجرت بھی دی جائے گی۔

مزارعت فاسدہ میں بیج کی وجہ سے زمین والا کل پیداوار کا مستحق ہے

واذا استحق رب الارض الخارج لبذره في المزارعة الفاسدة طاب له جميعهٗ لان النماء حصل في ارض مملوكة له وان استحقه العامل اخذ قدر بذره وقدر اجر الارض وتصدق بالفضل لان النماء يحصل من البذر ويخرج من الارض وفساد الملك في منافع الارض او جب خبثا فيه فما سلم له بعوض طاب له وما لا عوض له تصدق به

ترجمہ..... اور جبکہ مزارعت فاسدہ میں اپنے بیج کی وجہ سے زمین والا پیداوار کا مستحق ہوا ہو تو اس کیلئے ساری پیداوار حلال ہے اس لئے کہ بڑھوتری اس کی مملوکہ زمین میں حاصل ہوئی ہے۔ اور اگر پیداوار کا مستحق عامل ہوا ہو تو وہ اپنے بیج اور زمین کی اجرت کے بقدر لے گا۔ اور زیادہ کا صدقہ کردے گا اسلئے کہ بڑھوتری بیج سے حاصل ہوئی ہے اور وہ زمین سے نکلی ہے اور منافع زمین میں ملک کا فساد اور ملک میں خباثت (گندگی) پیدا کرتا ہے اس کیلئے جو عوض کے بدلہ پہنچا ہے وہ اس کیلئے حلال ہے اور جس کا عوض نہ ہو اس کا وہ صدقہ کرے گا۔

تشریح..... مزارعت فاسدہ میں جبکہ رب الارض کا بیج ہو تو ساری پیداوار اس کی ہوگی اور اس کیلئے ساری پیداوار حلال بھی ہوگی کیونکہ زمین بھی اسکی ہے بیج بھی اس کا ہے۔ تو بڑھوتری سب اس کے بیج اور زمین سے حاصل ہوئی ہے اور جب بیج عامل کا ہو تو ساری پیداوار اس کو ملے گی مگر دیانۃً اس کو یہ حکم دیا جائے گا کہ جو اس کے بیج اور زمین کی اجرت کے بقدر پیداوار ہے تو وہ اس کیلئے حلال ہے اور جو اس سے زیادہ ہے وہ حلال نہیں ہے بلکہ اس کا صدقہ کردے۔

کیونکہ اگرچہ یہ اس کے بیج کی بڑھوتری ہے مگر یہ بیج کی بڑھوتری زمین کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے جو دوسرے کی ملک ہے، مزارعت کے صحیح ہونے کی صورت میں منافع ارض حلال تھے لیکن یہاں فساد عقد کی وجہ سے منافع ارض میں فساد ہوگیا جس سے ملک میں فساد پیدا ہو گیا تو جو بالعوض اس کے حصہ میں آئے وہ تو اس کے لئے حلال ہے اور جو بلاعوض ہو اس کا صدقہ کرنا ضروری ہے۔

مزارعت کا معاملہ متعاقدین میں طے ہوگیا ایک عاقد اسے پورا کرنے سے رکتا ہے تو اس کو مجبور کرے گا یا نہیں

قال واذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل لم يجبر عليه لانه لا يمكنه المضي في العقد الا بضرر يلزمه فصار كما اذا استاجر أجيراً ليهدم داره وان امتنع الذي ليس من قبله البذر اجبره الحاكم على العمل لانه لا يلحقه بالوفاء بالعقد ضرر والعقد لازم بمنزلة الاجارة الا اذا كان عذر يفسخ به الاجارة فيفسخ به المزارعة

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ مزارعت کا عقد ہوگیا پس بیج والا کام سے رک گیا تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس کو عقد میں گذرنا ممکن نہیں ہے ایسے ضرر کے ساتھ جو اس کو لازم ہوگا تو ایسا ہوگیا جیسے کسی اجیر کو اجارہ پر لیا تاکہ اس کے گھر کو گرادے اور اگر

رک گیا وہ شخص جس کی جانب سے بیج نہیں ہے تو حاکم اس کو کام پر مجبور کرے گا اسلئے کہ اس کو عقد کے پورا کرنے کی وجہ سے کچھ ضرر لاحق نہ ہوگا اور عقد لازم ہے اجارہ کے درجہ میں مگر جبکہ ایسا عذر ہو جس کی وجہ سے اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ سے مزارعت فسخ کر دی جائے گی۔

تشریح۔۔۔ مزارعت کا معاملہ متعاقدین کے درمیان طے ہو گیا اب ان میں سے کوئی اس کو پورا کرنے سے رکتا ہے تو قاضی اسکو مجبور کرے گا یا نہیں۔

تو فرمایا کہ اگر بیج والا رکے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ منافع تو بعد میں حاصل ہوتے ہیں اور فی الحال اس کا نقصان ہے کہ بیج کو زمین میں ملانا ہوگا تو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے کسی نے ایک اجیر کیا کہ اس کا گھر گرادے لیکن پھر گھر والا باز آ گیا تو حاکم اس کو مجبور نہیں کر سکتا۔ اور اگر کام سے وہ شخص رکتا ہے جس کا بیج نہیں ہے تو حاکم اس کو کام پر مجبور کرے گا اسلئے کہ عقد کو پورا کرنے کی وجہ سے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ اور اسکی جانب سے عقد بھی لازم ہے تو یہ اجارہ کے درجہ میں ہے جیسے وہ لازم ہوتا ہے مزارعت بھی لازم ہے۔

ہاں کچھ اعذار ایسے ہیں کہ ان کی وجہ سے اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہے جیسے مرض جس کی وجہ سے کام کرنا ممتنع ہو جائے اور جیسے اتنا قرض ہو جانا کہ زمین کو بیچے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو ان اعذار کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے تو ان اعذار کی وجہ سے مزارعت بھی فسخ کر دی جائے گی۔

عقد مزارعت طے ہو گیا اور بیج زمین والے کا تھا مگر وہ بیج ڈالنے سے رک گیا تو اسے مجبور کیا جائے گا یا نہیں

قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبله وقد كرب المزارع الارض فلا شئى له فى عمل الكراب قيل هذا فى الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يلزمه استرضاء العامل لانه غره فى ذالك

ترجمہ۔۔۔۔ قدوریؒ نے فرمایا اور اگر زمین والا رک گیا اور بیج اسکی جانب سے ہے اور کاشتکار نے زمین کو جوتا ہے تو اس کو جوتنے کا کچھ نہیں ملے گا کہا گیا ہے کہ یہ جواب حکم قضاء میں ہے بہر حال فیما بينهٗ و بين الله رب الارض پر عامل کو راضی کرنا لازم ہے اسلئے کہ زمین والے نے عامل کو اس سلسلہ میں دھوکہ دیا ہے۔

تشریح۔۔۔۔ عقد مزارعت طے ہو گیا تھا اور بیج والے کا تھا مگر وہ بیج ڈالنے سے رک گیا تو حسب حکم مذکور اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا لیکن عامل نے جو کھیت جوتا ہے نالیاں وغیرہ ٹھیک کی ہیں کیا عامل کو اس کی اجرت ملے گی؟

تو فرمایا کہ نہیں یہ تو حکم قضا کا جواب ہے البتہ دیانۃً رب الارض کا فریضہ ہوگا کہ وہ عامل کو خوش کر دے کیونکہ رب الارض نے اس کو دھوکہ دیا ہے۔

متعاقدین میں سے ایک کی موت سے مزارعت باطل ہو جاتی ہے

قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتباراً بالاجارة وقد مر الوجه فى الاجارات

ترجمہ ...... اور متعاقدین میں سے ایک مرجائے تو مزارعت باطل ہو جائے گی اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اور وجہ اجارات میں گذر چکی ہے۔

تشریح ...... اجارہ میں اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو اجارہ فاسد ہو جاتا ہے لہٰذا جب مزارعت میں کوئی ایک مرجائے اور کھیتی بوئی نہیں گئی تو مزارعت بھی باطل ہو جائے گی جس کی وجہ کتاب الاجارات میں مذکور ہے۔

زمین مزارعت پر تین سال کیلئے تھی ابھی پہلے سال میں کھیتی اگی اور کاٹی نہیں گئی کہ زمین والا مرگیا اسی سال کے آخر تک مزارعت ہوگی بقیہ دو سالوں میں مزارعت فاسد ہے

فلو كان دفعها ثلث سنين فلما نبت الزرع في السنة الاولى ولم يستحصدحتى مات رب الارض ترك الارض في يد المزارع حتى يستحصد الزرع ويقسم على الشرط وتنتقض المزارعة فيما بقي من السنتين لان في ابقاء العقد في السنة الاولى مراعاة الحقين بخلاف السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضرر بالعامل فيحافظ فيهما على القياس

ترجمہ ...... پس اگر زمین کو تین سال کیلئے دے دیا پس جب پہلے سال میں کھیتی لگ گئی اور کاٹی نہیں گئی یہاں تک کہ رب الارض مرگیا وہ زمین کاشتکار کے ہاتھ میں چھوڑ دی جائے گی یہاں تک کہ کھیتی کاٹ لی جائے اور اس کو شرط کے مطابق تقسیم کرلیا جائے اور باقی دو سالوں کے اندر مزارعت ٹوٹ جائے گی اسلئے کہ پہلے سال میں عقد کے باقی رکھنے میں دونوں کی رعایت ہے بخلاف دوسرے اور تیسرے سال کے اس لئے کہ اسمیں عامل کا کوئی نقصان نہیں ہے تو اس میں قیاس کی محافظت کی جائے گی۔

تشریح ...... زمین مزارعت پر تین سال کیلئے دے دی ابھی پہلا ہی سال ہے کھیتی اُگ تو گئی مگر کاٹی نہیں گئی اور اسی حال میں زمین والا مرگیا تو کھیتی کی کٹائی تک زمین کاشت کار کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی اور پیداوار کو شرط کے مطابق تقسیم کرلیا جائے گا۔ کیونکہ اگر فی الفور فسخ مزارعت ہو جائے تو مزارع کا نقصان ہے۔

البتہ بقیہ دو سالوں میں مزارع کا کوئی نقصان نہیں ہے لہٰذا ان میں قیاس کے مطابق مزارعت فسخ کر دی جائے گی۔

رب الارض کاشت سے پہلے مرجائے کہ عامل نے ابھی زمین جوتی اور نالیاں بنالیں ابھی بیج نہیں بویا تو مزارعت ختم ہو جائے گی

ولو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما كرب الارض وحفرا لانهار انتقضت المزارعة لانه ليس فيه ابطال مال على المزارع ولا شئي للعامل بمقابلة ما عمل كما نبينه ان شاء الله تعالى

ترجمہ ...... اگر رب الارض کاشت سے پہلے مرجائے بعد اس کے وہ زمین جوت چکا اور نالیاں کھود چکا تو مزارعت ٹوٹ جائے گی اسلئے کہ اس میں کاشت کار کے مال کا ابطال نہیں ہے اور عامل کیلئے عمل کے مقابلہ میں کوئی شیء نہ ہوگی جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کو بیان

کریں گے۔

تشریح۔۔۔۔ عامل زمین کی جتائی کر چکا اور نالیاں وغیرہ تیار کر چکا ہے ابھی کھیتی بونے کا موقع نہیں آیا تھا کہ زمین والا مر گیا تو مزارعت ختم ہو جائے گی اور عامل نے جو محنت کی ہے اس کی اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی جس کی دلیل ابھی آرہی ہے۔

صاحب زمین پر اتنا قرض ہو گیا کہ زمین کے بیچے بغیر کوئی چارہ کار نہیں تو اس کیلئے زمین جائز ہے

واذا فسخت المزارعة بدين فارح لحق صاحب الارض فاحتاج الى بيعها فباع جاز كما فى الاجارة وليس للعامل ان يطالبه بما كرب الارض وحفر الانهار بشئى لان المنافع انما تتقوم بالعقد وهو انما قوم بالخارج فاذا انعدم الخارج لم يجب شئى

ترجمہ۔۔۔۔ اور جبکہ اس بھاری قرض کی وجہ سے مزارعت فسخ کر دی گئی جو زمین والے کو لاحق ہو گیا ہے وہ زمین کو بیچنے کی جانب محتاج ہو گیا پس اس نے بیچ دی تو جائز ہے جیسے اجارہ میں اور عامل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ زمین کو جوتنے اور نالیاں کھودنے کے بدلہ کچھ طلب کرے اسلئے کہ منافع عقد کی وجہ سے قیمتی ہوتے ہیں اور منافع کی قیمت پیداوار کے ساتھ لگائی گئی ہے پس جبکہ پیداوار معدوم ہو گی تو کچھ واجب نہ ہوگا۔

تشریح۔۔۔۔ زمین والے پر اتنا قرض ہو گیا کہ زمین کو بیچنے بغیر کوئی چارہ نہیں رہا تو اس کیلئے زمین بیچنا جائز ہے اجارہ میں بھی اور مزارعت میں بھی لیکن عامل نے جو نالیاں بنائی ہیں اور زمین جوتی ہے کیا اس کو اس کی اجرت ملے گی۔

تو فرمایا کہ نہیں اس لئے کہ یہاں عقد میں منافع کی قیمت پیداوار کو طے کیا گیا تھا اور پیداوار کا وجود نہیں تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

صاحب ارض مقروض ہے اور زمین بیچے بغیر کوئی چارہ نہیں اور کھیتی اگی ہوئی ہے تو کھیتی کاٹنے تک بیع کو مؤخر کیا جائے گا

ولو نبت الزرع ولم يستحصد لم تبع الارض فى الدين حتى يستحصد الزرع لان فى البيع ابطال حق المزارع والتاخير اهون من الابطال ويخرجه القاضى من الحبس ان كان حبسه بالدين لانه لما امتنع بيع الارض لم يكن هو ظالما والحبس جزاء الظلم.

ترجمہ۔۔۔۔ اور اگر کھیتی اگ گئی اور کاٹی نہیں گئی تو قرض میں زمین بیچی نہیں جائے گی یہاں تک کہ کھیتی کاٹ لی جائے اسلئے کہ بیچنے میں کاشتکار کے حق کو باطل کرنا ہے اور تاخیر ابطال سے آسان ہے اور قاضی زمین والے کو قید خانہ سے نکال دے گا اگر اس کو قرض کی وجہ سے قید کیا ہو اسلئے کہ جب زمین کی بیع ممتنع ہو گئی تو وہ ظالم نہ ہوا اور قید ظلم کی سزا ہے۔

تشریح۔۔۔۔ زمین والے پر قرض ہے جس کی وجہ سے زمین کو بیچنا ضروری ہے لیکن کھیتی اگی ہوئی ہے تو کھیتی کاٹنے تک بیع کو مؤخر کیا جائے گا تا کہ کاشتکار کا حق باطل نہ ہو اور حق کو باطل کرنے سے دائن کے حق کی ادائیگی کو مؤخر کر دینا آسان ہے۔

جب کوئی کسی کا قرض ادا نہ کرے تو قاضی مدیون کو قید میں ڈالتا ہے تو قاضی نے رب الارض کو بھی قید خانہ میں ڈال رکھا ہے۔ لیکن جب زمین کی بیع ابھی ممنوع ہے تو رب الارض ظالم نہ ہوا اور قید ظلم ہی کا بدلہ ہے لہٰذا قاضی کو چاہئے کہ رب الارض کو اگر گرفتار کیا ہو تو اس کو رہا کر دے۔

مزارعت کی ملک ختم ہوگئی اور کھیتی پکی نہیں کاشتکار پر کٹائی تک زمین کی اجرت مثل لازم ہے

قال واذا نقضت مدة المزارعة والزرع لم يدرك كان على المزارع اجر مثل نصيبه من الارض الى ان يستحصد والنفقة على الزرع عليهما على مقدار حقوقهما معناه حتى يستحصد لان في تبقية الزرع باجر المثل تعديل النظر من الجانبين فيصار اليه وانما كان العمل عليهما لان العقد قد انتهى بانتهاء المدة وهذا عمل في المال المشترك وهذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع بقل حيث يكون العمل فيه على العامل لان هنالك أبقينا العقد في مدته والعقد يستدعي العمل على العامل اما ههنا العقد قد انتهى فلم يكن هذا إبقاء ذالك العقد فلم يختص العامل بوجوب العمل عليه فان انفق احدهما بغير اذن صاحبه وامر القاضي فهو متطوع لانه لا ولاية له عليه.

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جب مزارعت کی مدت ختم ہوگئی اور کھیتی پکی نہیں تو کاشتکار پر کٹائی تک زمین میں سے اپنے حصّہ کے مثل کی اجرت ہوگی اور کھیتی کا خرچ ان دونوں پر اپنے حقوق کے بقدر ہوگا۔ اس کے معنیٰ ہیں یہاں تک کھیتی کاٹ لی جائے۔ اسلئے کہ کھیتی کو اجر مثل کے بدلہ باقی رکھنے میں جانبین سے شفقت کی برابری ہے تو اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا اور کام دونوں پر ہوگا۔ اسلئے کہ عقد مدت کے ختم ہونے کی وجہ سے ختم ہوگیا اور یہ مال مشترک میں عمل ہے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جبکہ زمین والا مر جائے اور کھیتی کچی ہو اس حیثیت سے کہ اسمیں کام عامل کے اوپر ہوگا۔ اسلئے کہ وہاں ہم نے عقد کی مدت تک عقد کو باقی رکھا اور عقد عامل کے اوپر کام کا تقاضہ کرتا ہے بہر حال یہاں عقد ختم ہوگیا تو ہی عقد کو باقی رکھنا نہ ہوگا تو عامل ہی اپنے اوپر وجوب عمل کیلئے خاص نہ ہوگا پس اگر ان دونوں میں سے ایک نے بغیر اپنے ساتھی کی اجازت اور بغیر حکم قاضی کے خرچ کیا تو وہ متطوع ہے (متبرع ہے) اسلئے کہ اس کو اپنے ساتھی پر ولایت نہیں ہے۔

تشریح...... مدتِ مزارعت ختم ہوگئی اور کھیتی کچی ہے تو ایسا طریقہ اپنایا گیا کہ نہ رب الارض کا نقصان ہو اور نہ کاشت کار کا لہٰذا فرمایا گیا کہ کھیتی پکنے تک اس کو زمین میں رکھا جائے۔

لیکن اتنے دنوں تک زمین کا کرایہ کتنا ہوتا ہے۔ تو اس کرایہ کو عامل اپنے حصہ کے بقدر ادا کرے گا مثلاً آدھے پر معاملہ طے ہوا تھا اور پچیس بیگھے زمین ہے جس کی دو ماہ تک کی اجرت ۲۵۰۰ روپے ہوتی ہے تو عامل ۱۲۵۰/۲ رب الارض کو دے گا۔

لیکن عقد مزارعت ختم ہو چکا ہے اور یہ دونوں کا مشترک مال ہے لہٰذا اپنے اپنے حصہ کے بقدر خرچ اور کام کے دونوں ذمہ دار ہوں گے۔

سوال...... اگر رب الارض مر جائے اور کھیتی کچی ہو تو یہاں تو کام عامل کے ذمہ ہے تو یہاں کام دونوں پر کیوں ہے؟

جواب...... موت رب الارض کی صورت میں مزارعت کو باقی رکھا گیا ہے اور مزارعات میں کام عامل کے ذمہ ہوتا ہے اور یہاں مزارعت فاسد ہوگئی اور یہ مال مشترک باقی رہ گیا جس کی حفاظت دونوں پر لازم ہوگی۔

اگران میں سے کسی نے بغیر ساتھی کی اجازت کے اور بغیر قاضی کے حکم کے کھیتی پر خرچ کیا ہو تو چونکہ ایک ساتھی کو دوسرے پر ولایت حاصل نہیں ہے اس وجہ سے اس کو تبرع کرنے والا شمار کیا جائے گا اور دوسرے سے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔

زمین والے نے کچی کھیتی لینے کا ارادہ کیا تو اس کا حق نہیں

ولو اراد رب الارض ان ياخذ الزرع بقلا لم يكن له ذالك لان فيه إضراراً بالمزارع ولو اراد المزارع ان ياخذه بقلا قيل لصاحب الارض اقلع الزرع فيكون بينكما او اعطه قيمة نصيبه او انفق انت على الزرع وارجع بما تنفقه فى حصته لان المزارع لما امتنع من العمل لا يجبر عليه لان ابقاء العقد بعد وجود المنهى نظرله وقد ترك النظر لنفسه ورب الارض مخير بين هذه الخيارات لان بكل ذالك يستدفع الضرر

ترجمہ...... اور اگر زمین والے نے کھیتی کو کچی لینے کا ارادہ کیا تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا اسلئے کہ اس میں کاشتکار کا نقصان ہے۔ اور اگر کاشتکار نے اس کو کچی لینے کا ارادہ کیا تو زمین والے سے کہا جائے گا کہ کھیتی اکھاڑلو پس ہو جائے گی۔ یہ تم دونوں کے درمیان یا کاشتکار کو اسکے حصہ کی قیمت دے دے یا تو کھیتی پر خرچ کر اور جو اس کے حصہ میں خرچ ہوگا اس کو واپس لے لینا۔ اسلئے کہ کاشتکار جب عمل سے رک گیا تو وہ کام پر مجبور نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ عقد کو باقی رکھنا عقد کو پورا کرنے والی چیز کے پائے جانے کے بعد کاشتکار کی شفقت کیلئے تھا اور اس نے خود ہی اپنے لئے شفقت چھوڑ دی اور رب الارض ان اختیارات کے درمیان مختار ہے اسلئے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ ضرر کو دور کرسکتا ہے۔

تشریح...... زمین والا چاہتا ہے کہ کھیتی کچی کاٹ کر تقسیم کر لی جائے تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں کاشتکار کا کھلا ہوا نقصان ہے۔

اور اگر کاشتکار کچی لینے کا ارادہ رکھتا ہے تو زمین والے کو تین اختیارات ہیں جونسا چاہے اختیار کر لے۔

۱- کاشتکار کی منشا کے مطابق کچی کاٹ کر تقسیم کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔

۲- اس وقت کچی کھیتی کی جو قیمت ہو وہ قیمت کاشتکار کو اس کے حصہ کی دے دے اور ساری کھیتی خود رکھے۔

۳- زمین والا کھیتی پر اپنے پاس سے خرچ کرے اور جو حصہ خرچہ کا کاشتکار کے حصہ میں آتا ہے اس کو پیداوار سے وصول کرے اور باقی کاشتکار کو دے دے۔

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جب عامل عمل سے رک جائے تو پھر اس پر جبر نہیں ہوگا کیونکہ کاشتکار کی رعایت کیلئے اختیار کیا ہے۔ اور جب کاشتکار خود اپنی رعایت نہ کرے تو کوئی کیا کرسکتا ہے۔

بہر حال کاشتکار کا حکم تو وہ ہے جو مذکور ہوا اور رب الارض کو مذکورہ تین اختیارات ہیں تاکہ وہ جس سے چاہے اپنے ضرر کو دور کردے۔

کھیتی اگنے کے بعد کاشتکار مر گیا اس کے ورثاء نے کہا کہ کھیتی کٹنے تک ہم کام کریں گے اور زمین والے نے انکار کیا تو وارثین کیلئے کام کا حق ہے

ولو مات المزارع بعد نبات الزرع فقالت ورثته نحن نعمل الى ان يستحصد الزرع وابى رب الارض فلهم ذالک لانه ضرر على رب الارض ولا اجرلهم بما عملوا لانا أبقينا العقد نظراً لهم فان اراد وأقلع الزرع لم يجبر واعلى العمل لما بينا والمالک على الخيارات الثلثة لما بينا

ترجمہ......اور اگر کھیتی کے اگنے کے بعد کاشت کار مر گیا پس اس کے وارثین نے کہا کہ ہم کھیتی کٹنے تک کام کریں گے اور زمین والے نے انکار کیا تو وارثین کیلئے کام کا حق ہوگا۔ اسلئے کہ زمین والے کا کوئی ضرر نہیں ہے اور وارثین کو ان کے عمل کیلئے کوئی اجر نہ ہوگا اسلئے کہ ہم نے عقد کو انہیں کی شفقت کے طور پر باقی رکھا ہے۔ پس اگر وارثین نے کھیتی اکھاڑنے کا ارادہ کیا تو کام پر مجبور نہیں کیئے جائیں گے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور مالک کو تینوں اختیارات ہیں اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح.... کھیتی اگ گئی اور کاشتکار کا انتقال ہو گیا اب کاشتکار کے وارثین نے کہا کہ ہم کام کریں گے تو ان کو کام کا حق ہوگا اور زمین والے کو روکنے کا حق نہ ہوگا اسلئے کہ اسمیں زمین والے کا کوئی نقصان نہیں ہے۔

البتہ اگر وہ کہنے لگیں کہ ہم کو ہمارے کام کی مزدوری ملنی چاہئے تو ان کو کوئی مزدوری نہیں دی جائے گی بلکہ ان کی مزدوری وہی ہے جو پیداوار میں سے ان کو ملے گا۔

اگر وارثین یہ کہتے ہیں کہ کھیتی کو کچی کاٹ لیا جائے تو اب وہی حکم ہے جو ماقبل میں مذکور ہوا جبکہ کاشتکار کا یہی مطالبہ ہو۔ یعنی زمیں والے کو تین مذکورہ اختیارات ملیں گے جن کی دلیلیں مذکور ہیں۔

کٹائی، کھلیان میں لانے، گاہنے اور اڑانے کی اجرت دونوں پر بقدر حصہ ہوگی

قال وكذالک اجرة الحصاد والرفاع والدياس والتذرية عليهما بالحصص فان شرطاه في المزارعة على العامل فسدت وهذا الحكم ليس بمختص بما ذكر من الصورة وهو انقضاء المدة والزرع لم يدرک بل هو عام في جميع المزارعات ووجه ذالک ان العقد ينتا هي بتنا هي الزرع بحصول المقصود فيبقى مال مشترک بينهما ولا عقد فيجب مؤنته عليهما

ترجمہ......قدوری نے فرمایا اور ایسے ہی کٹائی اور کھلیان میں لانے اور گاہنے اور اڑانے کی اجرت ان دونوں پر بقدر حصص ہوگی پس اگر ان تمام چیزوں کی شرط مزارعت میں ان دونوں نے عامل پر کی تو مزارعت فاسد ہے اور یہ حکم اس صورت کے لئے خاص مخصوص نہیں ہے جو مذکور ہوئی اور وہ مدت کا ختم ہونا ہے اور کھیتی پکی نہ ہو بلکہ یہ تمام مزارعات میں عام ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کھیتی کے پکنے سے عقد ختم ہو جاتا ہے مقصود کے حاصل ہونے کی وجہ سے تو ان دونوں کے درمیان مشترک مال باقی رہا اور کوئی عقد ہے نہیں تو اس کا خرچ ان دونوں پر ہوگا۔

تشریح ..... جب کھیتی پک کر تیار ہوگئی۔ تو مزارعت کا مقصود پورا ہوگیا لہٰذا مزارعت ختم ہوگئی اور جب مزارعت ختم ہو جاتی ہے تو پھر کام وخرچ دونوں پر ہوا کرتا ہے۔

لہٰذا کھیتی کی کٹائی کی اجرت دونوں کے ذمہ ہوگی اور پھر ان کو کھلیان میں لانا بھی دونوں کا کام ہوگا خود لائیں یا مزدور سے منگائیں۔ اور پھر گہائی کی اجرت بھی دونوں کے ذمہ ہوگی۔ آج کل تو گاہنے کا رواج ختم ہوگیا بلکہ مشین سے کٹوا دیتے ہیں جس میں بھوسہ الگ اور غلہ صاف ہوکر الگ آجاتا ہے۔

بہر حال اگر غلہ صاف نہ ہوا اور اس کو اڑانے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ بھی ان دونوں کے ذمہ ہوگا۔

اور اگر عقد میں یہ شرط کرلی جائے کہ کٹائی وغیرہ سب کام عامل کے ذمہ ہوں گے تو یہ شرط مفسد عقد مزارعت ہے۔

عقد میں ایسی شرط لگائی جو مقتضاء عقد کے خلاف ہے اور عاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ تو ایسی شرط مفسد عقد ہے

واذا شرط في العقد ذالک ولا يقتضيه وفيه منفعة لاحدهما يفسد العقد کشرط الحمل والطحن علی العامل وعن ابي يوسف انه يجوز اذا شرط ذالک علی العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع وهو اختيار مشائخ بلخ قال شمس الايمة السرخسي هذا هو الاصح في ديارنا

ترجمہ..... اور جبکہ عقد میں یہ مشروط ہو حالانکہ عقد اس کا مقتضی نہیں ہے اور اس میں ان دونوں میں سے ایک کیلئے منفعت ہے تو یہ شرط عقد کو فاسد کردے گی جیسے لاد کر لانے کی شرط یا پیسنے کی شرط عامل پر اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ یہ جائز ہے جبکہ عامل پر اس کی شرط لگائی جائے تعامل کی وجہ سے استصناع پر قیاس کرتے ہوئے اور یہی مشائخ بلخ کا مختار ہے شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا کہ ہمارے دیار میں یہی اصح ہے۔

تشریح..... جب عقد میں ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو تو ایسی شرط مفسد عقد ہوتی ہے۔

لہٰذا اگر یہاں یہ شرط کی گئی کہ عامل مذکور سارے کام کرے گا (حصاد و رفاع وغیرہ) تو مزارعت فاسد ہو جائے گی۔

جیسے یہ شرط لگانا کہ غلہ کو عامل لاد کر دوسرے کے یہاں پہنچائے گا یا اس کو پیس کر رب الارض کے حوالہ کرے گا یعنی یہ شرط بھی مفسد عقد مزارعت ہے۔ یہ جو مذکور ہوا ظاہر الروایہ ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے تعامل کی وجہ سے استصناع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے اور مشائخ بلخ کا یہی مختار ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ ملاحظہ ہو مجمع الانہر ص ۴۸۲ ج ۲، سکب الانہر ص ۴۲۷ ج ۲، شامی ص ۱۷۹ ج ۵۔

علامہ شامیؒ نے بحوالہ خانیہ فرمایا ہے کہ یہ جب ہے جبکہ عامل پر اس کی شرط کی گئی ہو ورنہ پھر مذکورہ امور دونوں پر لازم ہوں گے اور

نصر بن یحییٰ اور محمد بن مسلمؒ کہتے ہیں کہ شرط ہو یا نہ ہو بہر حال یہ جملہ امور پر عامل کے ذمہ ہوں گے۔ عرف کی بناء پر امام سرخسیؒ نے اس کو بھی صحیح قرار دیا ہے۔

مسائل مذکورہ کا خلاصہ

فالحاصل ان ما كان من عمل قبل الإدراك كالسقي والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما في ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباهما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما والمعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقي والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الادراك كالجداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الجداد على العامل لا يجوز بالاتفاق لانه لا عرف فيه

ترجمہ ... پس حاصل یہ ہے کہ جو کام کھیتی پکنے سے پہلے ہو جیسے سیراب کرنا اور حفاظت کرنا وہ تو عامل کے اوپر ہے اور جو کام پکنے کے بعد ہو تقسیم سے پہلے وہ ظاہر الروایہ میں دونوں کے اوپر ہے جیسے کٹائی اور گہائی اور ان کے مشابہ اس تفصیل کے مطابق جو ہم بیان کر چکے ہیں اور جو کام تقسیم کے بعد ہو وہ ان دونوں کے اوپر ہے اور مساقاۃ اسی قیاس پر ہے جو کام پھل پکنے سے پہلے ہو یعنی سیرابی اور گابھ دینا اور حفاظت کرنا وہ تو عامل کے اوپر ہے اور جو کام پھل پکنے کے بعد ہو جیسے پھل توڑنا اور حفاظت کرنا وہ ان دونوں پر ہے اور اگر توڑنے کی شرط عامل پر لگائی گئی ہو تو وہ بالاتفاق جائز نہیں ہے اور جو کام بٹوارہ کے بعد ہو وہ ان دونوں کے اوپر ہے اسلئے کہ یہ مال مشترک ہے اور کوئی عقد نہیں ہے اور اگر کھیتی میں کٹائی کی شرط زمین والے پر لگائی گئی ہو تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے اس میں عرف نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح ... جو مسائل ماقبل میں مذکور ہیں یہاں سے صاحب ہدایہؒ ان کا حاصل و خلاصہ بیان کرتے ہیں کہ مزارعت ہو یا مساقاۃ (باغات کو بٹائی پر دینا) ان دونوں کا مشترک حکم یہ ہے کہ کھیتی اور پھلوں کے درمیان پہلے کے کام عامل کے ذمہ ہوں گے اور پکنے کے بعد اور بٹوارہ کے بعد کے کام ظاہر الروایہ میں دونوں کے ذمہ ہوں گے۔

تنبیہ-۱ ... اگر کٹائی کی شرط عامل کے ذمہ ہو تو مفتی بہ قول کے اعتبار سے یہ مزارعت میں جائز ہے لیکن اگر مساقاۃ میں پھل توڑنے کی شرط عامل پر لگائی گئی ہو تو چونکہ اس میں عرف و تعامل نہیں ہے تو یہ شرط بالاتفاق جائز نہ ہوگی۔

تنبیہ-۲ ... اگر مزارعت میں کٹائی کی شرط رب الارض کے اوپر لگائی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا عرف نہیں ہے۔

تنبیہ-۳ ... تلقیح، گابھ دینا یعنی نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالنا۔

تنبیہ-۴ ... مصنفؒ نے بعد القسمة مال کو مال مشترک کہا ہے حالانکہ اب اشتراک نہیں ہے؟

جواب ... باعتبار ما كان عليه اس کو مشترک کہا ہے جو مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ ہے، قسمت کے بعد بھی پورا مجموعہ ان دونوں کا ہی ہے جیسے کسی زمین میں چند آدمیوں کا الگ الگ معین حصہ ہو پھر بھی ان کو یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ سب اس زمین میں شریک ہیں۔

کچی کھیتی کاٹنی چاہی یا پھل توڑنا چاہے تو کام کون کرے گا

وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولا عقد ولو شرط الحصاد في الزرع على رب الارض لا يجوز بالاجماع لعدم العرف فيه ولو ارادا قصل القصيل اوجد التمر بسرا والتقاط الرطب فذالك عليهما لانهما انهيا العقد لما عزما القصل والجداد بسرا فصار كما بعد الادراك والله اعلم

ترجمہ ...اور اگر ان دونوں نے ارادہ کیا کچی کھیتی کاٹنے کا یا گدر کھجور توڑنے کا یا پختہ کھجور چننے کا تو یہ کام ان دونوں پر ہوں گے۔ اسلئے کہ ان دونوں نے عقد کو ختم کر دیا جبکہ انہوں نے کچی کھیتی کاٹنے اور گدر کھجور توڑنے کا ارادہ کیا پس ایسا ہو گیا جیسے پکنے کے بعد۔ واللہ اعلم

تشریح ...کھیتی اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد کام دونوں کے ذمہ ہوتا ہے (کما مر) لیکن اگر انہوں نے پکنے سے پہلے ہی کھیتی کاٹنی چاہی یا کچے پھل توڑنے چاہے تو اب کام کون کرے گا؟

تو فرمایا کہ جو حکم پختہ ہونے کے بعد ہوتا ہے وہی حکم یہاں بھی ہوگا یعنی یہ امور (توڑنا کٹنا وغیرہ) دونوں کے ذمہ ہوں گے۔

کیونکہ جب انہوں نے یہ ارادہ کیا تو گویا عقد مزارعت ومساقاۃ ختم ہو گیا جیسے پختہ ہونے کے بعد ختم ہوا کرتا ہے۔ اور عقد کے ختم ہونے کے بعد کام دونوں کے ذمہ ہوتا ہے لہذا یہاں بھی دونوں کے ذمہ ہوگا۔

کتاب المساقاۃ

ترجمہ...... یہ کتاب المساقات ہے

تشریح...... درختوں کے اندر بٹائی کو مساقات کہتے ہیں مثلاً باغ لگا کر کسی کے حوالہ کر دیا کہ تم اس کی حفاظت کرو اور اس کو سیراب کرتے رہو پھر جب یہ پھل دینے لگے تو ہم دونوں اس میں شریک ہوں گے۔

یا باغ پہلے سے موجود ہے فصل آنے تک اس کو بٹائی پر دیا اسی مساقات کو معاملت بھی کہتے ہیں مزارعت اور مساقات کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔ پھر مساقات کے جواز کے قائل زیادہ علماء ہیں اور حدیث سے اس کا ثبوت ہے۔ اس کے باوجود مزارعت کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ اسکی حاجت زیادہ ہے اور اس میں احکام فرعیہ زیادہ ہیں۔

مساقات میں امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر

قال ابو حنيفة المساقاة بجزء من الثمر باطلة وقالا جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزء من الثمرة مشاعا والمساقاة هي المعاملة في الأشجار والكلام فيها كالكلام في المزارعة

ترجمہ...... ابوحنیفہؒ نے فرمایا پھلوں کے جزء (شائع) کے ساتھ مساقات باطل ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جب مدت معلومہ ذکر کی جائے اور پھلوں کا کوئی جزء بطریق شیوع معین کیا جائے تو جائز ہے اور مساقات درختوں میں معاملہ کرنا ہے اور مساقات میں کلام مثل مزارعت کے اندر کلام کے ہے۔

تشریح...... امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر مساقات میں پھلوں کا جزء شائع بھی معین کیا جائے تب بھی باطل ہے یعنی ابوحنیفہؒ مساقات کو باطل قرار دیتے ہیں۔

اور صاحبینؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسکے جواز میں کچھ شرطیں ہیں۔ شرائط تو وہی ہیں جو مزارعت میں ذکر کی جا چکی ہیں البتہ مساقات مزارعت سے چار چیزوں میں جدا ہے۔

۱- مزارعت میں بعض صورتوں میں کام سے رکنے کی وجہ سے جبر نہیں کیا جاتا اور مساقات میں رکنے والے پر جبر کیا جائے گا۔

۲- مساقات میں اگر مدت ختم ہو جائے تو بغیر اجرت پھلوں کو درختوں پر رکھا جائے گا اور عامل ہی کام کرے گا اور اس کو کام کا علیحدہ سے کوئی اجر نہیں ملے گا بخلاف مزارعت کے۔

۳- اگر مساقات میں باغ کسی کا مستحق ثابت ہو تو عامل کو اجرت مثلیہ دی جائے گی اور مزارعت میں کھیتی کی قیمت دی جائے گی۔

۴- مساقات میں استحساناً بیان مدت شرط نہیں ہے۔ (درمختار)

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پکنے کا معروف وقت ہے بخلاف زراعت کے البتہ اگر کھیتی کا وقت

بھی معلوم ہوتو وہ بھی بیان مدت کے بغیر جائز ہے اور فتوی بھی اسی پر ہے معلوم ہوا کہ اس اعتبار سے مزارعت اور مساقات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (شامی ص۱۸۲ ج ۵)

مساقات میں امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر اور دلیل

وقال الشافعي المعاملة جائزة ولا يجوز المزارعة الا تبعا للمعاملة لان الاصل في هذا المضاربة والمعاملة اشبه بها لان فيه شركة في الزيادة دون الاصل وفي المزارعة لو شرط الشركة في الربح دون البذر بان شرط رفعه من راس الخارج يفسد فجعلنا المعاملة أصلا وجوزنا المزارعة تبعا لها كالشرب في بيع الارض والمنقول في وقف العقار

ترجمہ..... اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مساقات جائز ہے اور مزارعت جائز نہیں ہے مگر مساقات کے تابع ہو کر اسلئے کہ اصل اس میں مضاربت ہے اور مساقات کے زیادہ مشابہ ہے اس لئے کہ مساقات میں زیادتی کے اندر شرکت ہے نہ کہ اصل میں اور مزارعت میں اگر نفع کے اندر شرکت کی شرط کی جائے نہ کہ بیج میں اس طریقہ پر کہ پیداوار کی اس سے بیج کو اٹھانے کی شرط کی جائے تو عقد مزارعت فاسد ہو جاتا ہے تو ہم نے مساقات کو اصل قرار دیا اور مزارعت کو مساقات کے تابع بنا کر جائز قرار دیا جیسے زمین کی بیع میں شرب اور زمین کے وقف میں منقول۔

تشریح..... یہ پوری عبارت امام شافعیؒ کا مسلک اور دلیل بیان کرنے کیلئے ہے وہ فرماتے ہیں کہ مزارعت تو جائز نہیں ہاں مساقات جائز ہے۔ البتہ اگر مزارعت مساقات کے تابع ہو تو بر بناء تبعیت مزارعت بھی جائز ہے۔

مثلاً ایک باغ ہے جس کے دو حصوں میں درخت ہیں اور ایک حصہ میں خالی زمین پڑی ہوئی ہے تو عامل کو باغ کے ساتھ وہ زمین بھی دے دی کہ اسمیں کھیتی کرے تو جائز ہے ورنہ استقلالاً مزارعت جائز نہیں ہے۔

اب امام شافعیؒ دلیل بیان فرماتے ہیں کہ مضاربت بالاتفاق جائز ہے اب ان دونوں میں سے مضاربت کے ساتھ جس کی مشابہت زیادہ ہو وہ جائز ہوگا۔

اور جب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ مضاربت کے ساتھ مساقات کو زیادہ مشابہت ہے کیوں؟

اس لئے کہ مضاربت میں رأس المال میں مضارب کی کوئی شرکت نہیں ہوتی بلکہ نفع میں ہوتی ہے اور یہی حال مساقات میں ہے کہ عامل کی کوئی شرکت رأس المال یعنی باغ میں نہیں ہوتی بلکہ پھلوں میں شرکت ہوتی ہے اور مزارعت اس کے برعکس ہے کہ وہاں بیج میں شرکت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر بیج والا یہ شرط لگائے کہ میں پہلے اپنے بیج کی مقدار پیداوار سے لوں گے تو مزارعت فاسد ہو جاتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مضاربت کے ساتھ مساقات کا زیادہ جوڑ ہے تو ہم نے مساقات کو جائز کہا اور مزارعت کو ناجائز۔

البتہ تبعیت کے طریقہ پر مزارعت جائز ہے اور استقلال وتبعیت کے اعتبار سے بسا اوقات احکام میں تفاوت ہوتا ہے۔ جیسے شرب کی بیع مستقلاً جائز نہیں مگر زمین کے تابع کر کے جائز ہے جیسے حمام وقف کیا تو اس کے ساتھ اس کے لوٹے وغیرہ کا وقف بھی جائز ہے۔

تنبیہ..... منقول کا استقلالاً وقفِ تعامل کی وجہ سے جائز ہے تفصیل کیلئے دیکھئے شامی ص ۳۷۴ ج ۳۔

مساقات کیلئے مدت شرط ہے یا نہیں

و شرط المدة قياس فيها لانها اجارة معنى كما في المزارعة وفي الاستحسان اذا لم يبين المدة يجوز ويقع على اول ثمر يخرج لان الثمر لإدراكها وقت معلوم وقل ما يتفاوت ويدخل فيها ما هو المتيقن

ترجمہ..... اور مساقات میں مدت کی شرط قیاس ہے اسلئے کہ مساقات معنیً اجارہ ہے جیسے مزارعت میں اور استحسان میں جبکہ مدت بیان نہ کی جائے تو مساقات جائز ہے اور یہ عقد ان پہلے پھلوں پر واقع ہوگا جو پیدا ہوں اسلئے کہ پھل ان کے پکنے کا ایک معلوم وقت ہے اور تفاوت کم ہوتا ہے اور مساقات میں وہ پھل داخل ہوں گے جو متیقن ہیں۔

تشریح..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مساقات کے اندر بھی مدت بیان کی جاتی جیسے مزارعت کے اندر شرط ہے۔

کیونکہ جیسے مزارعت ابتداءً اجارہ ہے ایسے ہی مساقات بھی ابتداءً اجارہ ہے لیکن مساقات میں بربناء استحسان قیاس کو چھوڑ دیا گیا اور مدت کو بیان کیئے بغیر مساقات کو جائز قرار دیا گیا۔ کیونکہ پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم و معروف ہے بخلاف کھیتی کے اور جب مدت بیان نہ کی جائے تو عقد پہلے پھلوں پر واقع ہوگا کیونکہ پہلے پھل متیقن ہیں۔ (و بہذا القول المفتیٰ بہ فی الزراعۃ)

برسیم یا لہسن کی جب آخری لورہ گئی تو زمین والے نے کسی عامل سے کہا تم اس برسیم یا لہسن کی حفاظت کرو یہاں تک کہ بیج آجائے اور جو بیج ہوگا وہ ہمارے تمہارے درمیان مشترک ہوگا مدت ضروری ہے یا نہیں

وإدراك البذر في اصول الرطبة في هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهايه معلومة فلا يشترط بيان المدة بخلاف الزرع لان ابتداء ه يختلف كثيرا خريفا وصيفا وربيعا والا نتهاء بناء عليه فتدخله الجهالة

ترجمہ..... اور گندنے کی جڑوں میں بیج کا پکنا یہاں مدت کے سلسلہ میں پھلوں کے پکنے کے درجہ میں ہے اسلئے کہ اس کیلئے نہایت معلومہ ہے تو مدت کا بیان شرط نہیں ہے بخلاف کھیتی کے اسلئے کہ اس کی ابتداء بہت مختلف ہو جاتی ہے خریف اور صیف اور ربیع کے اعتبار سے اور انتہاء ابتداء پر مبنی ہے تو کھیتی میں جہالت داخل ہو جائے گی۔

تشریح..... رطبہ کا ترجمہ یہاں گندنا سے کیا گیا ہے جو ایک گھاس ہے مگر سکب الانہر ص ۴۲۹ ج ۲ پر ہے **وفي الرطبة وهي بلغة مصر البرسيم** یعنی رطبہ وہ ہے جس کو ہم برسیم کہتے ہیں اور یہ وہ گھاس ہے جو سردیوں کے موسم میں ہوتا ہے اور بھوسہ یا گوبے کی کُنی کے ساتھ ملا کر اس کو کھلایا جاتا ہے۔ جو لہسن کے مشابہ ہے۔ ان دونوں کو کاٹتے رہتے ہیں اور اوائل صیف تک ان کی لو بار بار آتی ہے اور کاشتکار آخری لو کو بیج کیلئے روک لیتے ہیں جو ہمارے کھیتوں میں کثرت سے ہوتی ہے۔

خریف..... موسم خزاں، یعنی پت جھڑ جو گرمی اور جاڑے کے درمیان کا موسم ہوتا ہے۔

صیف موسم گرما

ربیع موسم بہار

اب سنئے مصنفؒ کیا فرمانا چاہتے ہیں۔

برسیم یا لہسن کی جب آخری لورہ گئی تو زمین والے نے کسی عامل سے کہا کہ تم اس برسیم و لہسن کی حفاظت کرو یہاں تک بیج آجائے اور جو بیج ہوگا وہ ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہوگا تو بیان مدت کے بغیر یہ عقد جائز ہے۔ کیونکہ جس طرح پھلوں کے پکنے کا معلوم وقت ہے ایسے ہی برسیم اور لہسن کے بیج کے وقت معلوم ہے اسلئے بیانِ مدت کی شرط نہ ہوگی۔

اور کھیتی کا مسئلہ اس کے خلاف ہے، کیونکہ کھیتی میں تو ابتداء میں اختلاف کثیر ہوتا ہے اور جب ابتداء میں اختلاف ہوا اور انتہاء میں بھی اختلاف ضرور ہوگا۔ تو یہاں مدت مجہول ہوگی اسلئے زراعت میں بیان مدت شرط ہے۔

تنبیہ ماقبل میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ ہمارے دیار میں کھیتی کی ابتداء اور انتہا معلوم ہے لہٰذا بیان مدت کے بغیر مزارعت کے جواز پر فتویٰ ہوگا۔

پودا لگایا اور بطورِ حفاظت وخدمت اس شرط پر دوسرے کے حوالے کر دیا کہ اس کا پھل دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا، حکم

و بخلاف ما اذا دفع اليه غرسا قد علق ولم يبلغ الثمر معاملة حيث لا يجوز الا ببيان المدة لانه يتفاوت بقوة الاراضي وضعفها تفاوتا فاحشا

ترجمہ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ عامل کو پودا دیا جو جم گیا اور پھل دینے کی حد کو نہیں پہنچا بطور معاملہ کے دیا اس حیثیت سے کہ یہ جائز نہیں مگر مدت کو بیان کرنے کے ساتھ اسلئے کہ یہ متفاوت ہوتا ہے تفاوتِ فاحش کے ساتھ زمینوں کی قوت اور ضعف کے اعتبار سے۔

تشریح ایک شخص نے ایک پودا لگایا اور اس کو دوسرے کے حوالہ کر دیا کہ وہ اس کی حفاظت وخدمت کرے اور اس سے جو پھل ہوگا وہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا۔ تو یہ عقد فاسد ہے۔

کیونکہ بعض زمین طاقتور ہوتی ہے کہ اس میں اگر یہ پودا لگایا جاتا تو دو سال میں پھل دے دے گا اور بعض کمزور ہوتی ہیں کہ اس میں سات سال میں پھل آئے گا۔ تو بغیر بیان مدت کے اس میں جہالت فاحشہ ہے اسلئے بیان مدت کے بغیر یہ عقد فاسد ہوگا۔

عاقل سے کہا برسیم کی جڑوں کی حفاظت کر، یہاں تک کہ ان کی اگان ختم ہو جائے تو یہ معاملہ فاسد ہے صورت مذکورہ اور پہلی صورت میں وجہ فرق

وبخلاف ما اذا دفع نخيلا او اصول رطبة على ان يقوم عليها او اطلق في الرطبة تفسد المعاملة لانه ليس لذالك نهاية معلومة لانها تنمو ما تركت في الارض فجهلت المدة

ترجمہ اور بخلاف اس کے جبکہ کھجور کا درخت دیا یا برسیم کی جڑیں اس شرط پر کہ وہ ان کی حفاظت کرے یا برسیم میں مطلق بولا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا اسلئے کہ اس کے لئے اس کے لئے نہایت معلومہ نہیں ہے اسلئے کہ یہ (برسیم) بڑھتی رہے گی جب تک کہ زمین میں چھوڑی

جائے گی تو مدت مجہول ہوگئی۔

تشریح...... پہلے مسئلہ میں برسیم کی جڑیں جس سے مراد آخری لو ہے دینے کو بیان مدت کے بغیر جائز کہا ہے اور اس کو فاسد کہہ رہے ہیں۔ تو فرق یہ ہے کہ پہلے بیج کے حاصل ہونے تک دیا تھا اور اس کا وقت معلوم ہے۔

اور یہاں مراد یہ ہے کہ جب تک حفاظت کرے کہ اس کی جڑوں کی اگان ختم ہو جائے بلکہ جڑیں خشک ہو جائے تو خشک ہونے کی اور اگان کی مدت معلوم نہیں بلکہ زمین میں وہ جب تک رہے گی اگان جاری رہے گا اور سوکھنا متحقق نہ ہوگا تو مدت مجہول ہے اسلئے بغیر بیان مدت کے یہ معاملہ جائز نہ ہوگا یا اس سے اگان ختم ہونے کی اور سوکھنے کی شرط نہیں لگائی بلکہ مطلقاً آخری لو دے دی تو بھی یہی حکم ہے کہ عقد فاسد ہے۔

تنبیہ-۱...... مگر یہ دلیل جو بیان کی گئی ہے صرف اصول رطبہ میں جاری ہو سکتی ہے نخیل میں نہیں اسی وجہ سے بعض شراح نے کہا ہے کہ مصنفؒ نے نخیل کی دلیل بیان نہیں فرمائی جیسا کہ صاحب عنایہؒ نے فرمایا ہے۔

تنبیہ-۲...... مذکورہ دلیل دونوں کی ہو سکتی ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ کھجور کا درخت دے دیا اور کہا کہ اسکی حفاظت کرو اور یہ عقد ہمارے اور تمہارے درمیان جب تک رہے گا جب تک کہ یہ کھجور سوکھ نہ جائے تو یہ عقد فاسد ہے اسلئے کہ اس کی مدت مجہول ہے البتہ اگر نخیل میں مطلقاً کہا اور سوکھنے وغیرہ کی شرط نہیں لگائی تو عقد صحیح ہوگا اور حسب سابق پہلے پھلوں پر یہ عقد واقع ہوگا مگر برسیم و لہسن کے اندر اطلاق کی صورت میں بھی فساد ہوگا کیونکہ یہاں نہایت معلوم نہیں ہے۔

تنبیہ-۳...... پہلی اور دوسری صورت میں فرق کا مدار نہایت کے علم و عدم علم پر ہے وہاں نہایت معلوم ہے تو اس کو جائز کہا ہے اور یہاں نہایت معلوم نہیں اسلئے اس کو فاسد کہا لہٰذا اگر اس نے کھجور کے درخت یا برسیم عامل کے حوالہ کی اور اسنے حتی تذهب اصولها کی شرط نہیں لگائی اور پھل کے آنے اور بیج کے آنے کا وقت معلوم ہے تو یہ عقد جائز ہے اور اگر بیج کے آنے کا وقت معلوم نہ ہو تو پھر عقد فاسد ہوگا۔ شامی ص ۱۸۳ ج ۵۔ مگر انہوں نے پہلی لو آنے پر عقد کو واقع کیا ہے نیز ملاحظہ ہو مجمع الانہر ص ۴۸۶ ج ۲۔

تنبیہ-۴...... علامہ کاسائیؒ فرماتے ہیں

ولو دفع ارضاً ليزرع فيها الرطاب او دفع ارضا فيها اصول رطبة ثابتة و لم يسم المدة فان كان شيئاً ليس لابتداءِ نباته و لا لانتهاءِ جذه وقتٌ معلومٌ فالمعاملة فاسدة و ان كان وقت جذه معلوماً يجوز و يقع على الجذة الاولىٰ كما في الشجرة المثمرة۔ (بدائع ص ۱۸۶ ج ۶)

یہ عبارت بالکل صاف ہے کہ جواز و عدم جواز کا مدار نہایت کے علم و عدم علم پر ہے خلاصہ کلام صاحب ہدایہ کا کلام صاف نہیں بلکہ کلام میں الجھاؤ ہے بدائع کی عبارت بالکل واضح ہے۔

شیوع کے طریقے پر ایک جز کو متعین کرنا شرط ہے

ويشترط تسمية الجزء مشاعا لما بينا في المزارعة اذ شرط جزء معين يقطع الشركة ۔

ترجمہ اور شیوں کے طریقہ پر ایک جز کو مقرر کرنا شرط ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم مزارعت میں بیان کر چکے ہیں اسلئے کہ معین جز میں شرط شرکت کو ختم کر دیتی ہے۔

تشریح مزارعت میں گذر چکا ہے کہ پیداوار شیوں کے طریقہ پر دونوں میں مشترک ہونا چاہئے یہاں بھی یہی شرط ہے ورنہ اگر ایک کیلئے یہ شرط لگا دی جائے کہ پھلوں میں سے ایک کو کل اس کو ملے گا اور باقی دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تو یہ شرط فاسد ہے جو عقد کو فاسد کر دے گی کیونکہ شرکت ختم ہو گئی ہے۔

مساقات میں ایسی مدت بیان کی جس میں پھل کا نہ آنا یقینی ہے تو یہ معاملہ فاسد ہے

وان سميا فى المعاملة وقتا يعلم انه لا يخرج الثمر فيها فسدت المعاملة لفوات المقصود وهو الشركة فى الخارج

ترجمہ اور اگر ان دونوں نے مساقات میں ایسا وقت مقرر کیا اور معلوم ہے کہ اس مدت میں پھل نہیں نکلے گا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا مقصود کے فوت ہونے کی وجہ سے اور وہ پھلوں میں شرکت ہے۔

تشریح مساقات کا مقصود پھل ہیں تو جب اتنی مدت مقرر کی کہ اس میں پھل نہ آنا یقینی ہے تو مقصود حاصل نہ ہوگا لہذا عقد فاسد ہوگا۔

محتمل مدت بیان کی تو ابھی فساد کا حکم نہیں لگائیں گے

ولو سميا مدة قد يبلغ الثمر فيها وقد يتأخر عنها جازت لانا لانتيقن بفوات المقصود

ترجمہ اور اگر ایسی مدت مقرر کی کہ اس میں کبھی پھل آ جاتا ہے اور کبھی اس مدت سے مؤخر ہو جاتا ہے تو مساقات جائز ہے اسلئے کہ ہم مقصود کے فوات کا یقین نہیں کرتے۔

تشریح اگر اتنی مدت بیان کی کہ اس مدت میں کبھی پھل آ جاتا ہے اور کبھی نہیں آتا تو چونکہ فوات مقصود کا یقین نہیں ہے اسلئے ابھی عقد پر فساد کا حکم جاری نہ ہوگا بلکہ اس کا حکم یہ ہے جو آ رہا ہے۔

اگر مقررہ وقت تک پھل آ گیا تو شرکت کے ساتھ عقد درست ہے اور اگر تاخیر سے پھل آیا تو عامل پر اجرت مثل ہے

ثم لو خرج فى الوقت المسمى فهو على الشركة لصحة العقد وان تاخر فللعامل اجر المثل لفساد العقد لانه تبين الخطاء فى المدة المسماة فصار كما اذا علم ذالك فى الابتداء بخلاف ما اذا لم يخرج اصلا لان الذهاب بافة فلا يتبين فساد المدة فبقى العقد صحيحا ولا شئى لكل واحد منهما على صاحبه

ترجمہ پھر اگر وقت مقرر میں پھل نکل جائے تو پھل شرکت پر ہیں عقد کے صحیح ہونے کی وجہ سے اور اگر (اس مدت میں) پھلوں کا آنا

مؤخر ہو جائے تو عامل کیلئے اجر المثل ہے عقد کے فساد کی وجہ سے اسلئے کہ مدت مقررہ میں خطاء ظاہر ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے یہ (پھلوں کا نہ آنا) ابتداء میں معلوم ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ پھل بالکل نہ نکلے اسلئے کہ پھلوں کا نہ آنا کسی آفت کی وجہ سے ہے تو مدت کا فساد ظاہر نہ ہوا تو عقد باقی رہا۔ درآنحالیکہ صحیح ہے اور کوئی شی نہیں ہے ان میں سے کسی ایک کیلئے اپنے ساتھی پر۔

تشریح..... جو مدت مقرر تھی اگر اس میں پھل آ گیا تو عقد صحیح ہے اور پھل شرط کے مطابق ان دونوں میں مشترک ہوں گے۔

اور اگر پھل نہ آیا تو عقد فاسد ہو گیا اور اب عامل کو اجرت مثلیہ ملے گی کیونکہ اگر شروع ہی سے اتنی مدت مقرر کی جتنی جس میں پھل نہ آنا یقینی ہے تو وہاں عقد فاسد ہوتا ہے تو جب مدت مقررہ میں پھل نہیں آیا تو پتہ بھی ایسا ہی ہو گیا کہ اتنی مدت مقرر کی ہے جس میں پھل نہیں آتا لہٰذا یہ بھی فاسد ہو گی۔

ہاں اگر بالکل ہی پھل نہ آئے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مدت تو درست ہے مگر کوئی آفت ہے جس کی وجہ سے پھل نہیں آیا تو یہاں عقد صحیح ہو گا اور جب عقد صحیح ہے تو عامل کو کچھ اجر نہ ملے گا۔

کھجور، درخت، انگور، سبزیوں اور بیگن میں مساقات درست ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

قال وتجوز المساقاة فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباذنجان وقال الشافعی فی الجدید لا تجوز الا فی الکرم والنخل لان جوازها بالاثر وقد خصهما وهو حدیث خیبر ولنا ان الجواز للحاجة وقد عمت واثر خیبر لایخصهما لان اهلها یعملون فی الاشجار والرطاب ایضا ولو کان کما زعم فالاصل فی النصوص ان تکون معلولة سیما علی اصله

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور مساقات جائز ہے کھجور اور دیگر درختوں میں اور انگور میں اور سبزیوں میں اور بینگن کے پودوں میں اور شافعیؒ نے قول جدید میں فرمایا کہ جائز نہیں مگر انگور اور کھجور میں اسلئے کہ مساقات کا جواز حدیث سے ہے حالانکہ حدیث نے ان دونوں کو (نخل اور کرم کو) خاص کیا ہے اور وہ خیبر کی حدیث ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جواز حاجت کی وجہ سے ہے اور حاجت عام ہے اور خیبر کی حدیث انہیں دونوں کو خاص نہیں کرتی اس لئے کہ اہل خیبر درختوں اور سبزوں میں معاملہ کرتے تھے اور اگر بات ایسی ہی ہو جیسے شافعیؒ نے گمان کیا ہے تو اصل نصوص میں یہ ہے کہ وہ معلول (بالعلت) ہوں خصوصاً شافعیؒ کی اصل پر۔

تشریح..... باغات میں کھجور کے ہوں یا کسی اور چیز کا یا انگور ہو نیز سبزیوں میں اور بینگن وغیرہ میں مساقات جائز ہے۔

امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ مساقات صرف انگور اور کھجور میں جائز ہے کیونکہ مساقات کا جواز حدیث سے ثابت ہے اور وہ حدیث خیبر ہے اور اس حدیث نے مساقات کو انگور اور کھجور میں خاص کر دیا لہٰذا اور چیزوں میں مساقات جائز نہ ہو گی۔

ہماری دلیل..... یہ ہے کہ مساقات کا جواز حاجت وضرورت کی وجہ سے ہے اور حاجت جس طرح ان دونوں میں ہے باقی درختوں اور سبزیوں میں بھی ہے۔ نیز امام شافعیؒ کا حدیث خیبر کو انہیں دونوں میں خاص کرنا محل تامل ہے کیونکہ وہ جس طرح ان دونوں میں معاملہ کرتے تھے ایسے ہی دیگر درختوں اور سبزیوں میں بھی کرتے تھے۔

اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان کا معاملہ انہیں دو میں ہوتا تھا تو پھر سوال ہوگا کہ اس جواز کی علت کیا تھی؟ کیونکہ نصوص میں اصل یہی ہے کہ وہ معلول ہوتے ہیں خصوصاً امام شافعیؒ کے نزدیک اور جب وہ نص معلوم ہے تو وہ علت حاجت ہی نکلے گی اور حاجت عام ہے ان دونوں میں اور ان کے غیر میں۔

بغیر عذر کے باغ والا عامل کو نہ نکالے

ولیس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانه لا ضرر علیه فی الوفاء بالعقد و کذا لیس للعامل ان یترک العمل بغیر عذر بخلاف المزارعة بالاضافة الی صاحب البذر علی ما قدمناه

ترجمہ ... اور انگور کے باغ کے مالک کیلئے یہ حق نہیں کہ وہ بغیر عذر کے عامل کو نکال دے اس لئے کہ عقد کو پورا کرنے میں اس پر کوئی ضرر نہیں ہے اور ایسے ہی عامل کو حق نہیں ہے کہ وہ بغیر عذر کے کام کو چھوڑ دے بخلاف مزارعت کے نسبت کرتے ہوئے بیج والے کی جانب اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ... اگر کوئی عذر نہ ہو تو باغ والا عامل کو نہ نکالے کیونکہ عقد پورا کرنے میں مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی عذر نہ ہو تو عامل کام نہ چھوڑے البتہ مزارعت میں بیج والے پر جبر نہیں تھا جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

عامل کو کیا چیز دی جائے گی اور وہ کس چیز کا مستحق ہے

قال فان دفع نخلا فیه تمر مساقاة والتمر یزید بالعمل جاز وان کانت قد انتهت لم یجز و کذا علی هذا اذا دفع الزرع وهو بقل جاز ولو استحصد وادرک لم یجز لان العامل انما یستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد الـ[illegible] والادراک فلو جوزناه لکان استحقاقا بغیر عمل ولم یرد به الشرع بخلاف ما قبل ذالک لتحقق الحاجة الی العمل

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا پس اگر بطور مساقات کے کھجور کا ایسا درخت دیا جس میں کھجور ہوں اور کھجور عمل سے بڑھیں گی تو جائز ہے اور اگر وہ انتہا کو پہنچ چکی ہیں تو جائز نہیں ہیں اور ایسے ہی اسی قیاس پر ہے جبکہ کھیتی دی اور وہ کچی ہے تو جائز ہے اور اگر وہ کاٹنے کے قابل ہوگئی اور پک گئی تو جائز نہیں اس لئے کہ عامل کام کی وجہ سے مستحق ہوتا اور پورا ہونے اور پکنے کے بعد کام کا کچھ اثر نہیں ہے تو اگر ہم اس کو جائز قرار دیں تو یہ بغیر عمل کے استحقاق ہوگا۔ حالانکہ شریعت اس کے ساتھ وارد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف اس حالت کے جو اس سے پہلے ہے کام کی جانب حاجت کے متحقق ہونے کی وجہ سے۔

تشریح ... عامل کو اپنے عمل کا پھل ملتا ہے تو ضروری ہے کہ پیداوار میں عامل کے عمل کا کچھ دخل ہو اور یہاں دخل نہ ہوگا تو عقد فاسد ہو گا۔ باغ میں پھل آ گیا اور جتنا بڑا ہونا تھا ہو گیا اب باغ والا اس کو عامل کے حوالہ کرتا ہے تو جائز نہ ہوگا۔

ہاں اگر پھل پورا نہیں ہوا تھا بلکہ عامل کے کام سے ابھی اس میں بڑھوتری ہوئی تو جائز ہے یہی حکم کھیتی کا ہے اگر پھلوں کے پورا ہونے اور پختہ ہونے کے باوجود اس کو جائز کہہ دیا جائے تو عامل کا استحقاق بغیر عمل کے ہوگا حالانکہ یہ مورد شرع کے خلاف ہے۔

مساقات فاسدہ میں عامل کو اجرت مثل ملے گی

قال واذا فسدت المساقاه فللعامل اجر مثله لانه فی معنی الاجارة الفاسدة وصارت كالمزارعة اذا فسدت

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور جب مساقات فاسد ہو جائے تو عامل کیلئے اس کے مثل کا اجر ہے اسلئے کہ یہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے اور مساقات مزارعت کے مثل ہوگئی جبکہ مزارعت فاسد ہو جائے۔

تشریح ..... جیسے اجارہ فاسد میں اجیر کو اسکی اجرت مثلیہ ملتی ہے اس طرح مساقات فاسدہ میں بھی عامل کو اجرت مثل ملے گی اسلئے کہ مساقات اجارہ کے معنیٰ میں ہے اور مزارعت فاسدہ کا بھی یہی حکم ہے۔

عقد مساقات عاقدین کی موت سے فاسد ہو جاتا ہے

قال وتبطل المساقاة بالموت لانها فی معنی الاجارة وقد بيناه فيها

ترجمہ ..... قدوریؒ نے فرمایا اور مساقات موت سے باطل ہو جاتی ہے اسلئے کہ مساقات اجارہ کے درجہ میں ہے اور ہم اس کو اجارات میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ..... جس طرح عاقدین کی موت سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے اسی طرح مساقات فاسد ہو جائے گی کیونکہ مساقات اجارہ کے معنیٰ میں ہے اور اجارہ کیوں فاسد ہوتا ہے اس کو مصنفؒ نے کتاب الاجارات میں بیان فرمادیا ہے۔

زمیندار فوت ہو گیا تو عامل برابر پھلوں کی دیکھ بھال کرے تا کہ فریقین میں سے کسی کا نقصان نہ ہو

فان مات رب الارض والخارج بسر فللعامل ان يقوم عليه كما كان يقوم قبل ذالک الی ان يدرک التمر وان كره ذالک ورثة رب الارض استحسانا فيبقى العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الاخر

ترجمہ ..... پس اگر زمین والا مر گیا اور پیداوار (پھل) گدر ہیں تو عامل کو چاہئے کہ وہ پھلوں کی پرداخت کرے (دیکھ بھال کرے) جیسے اس سے پہلے کرتا تھا یہاں تک کہ کھجور پختہ ہو جائے اگر چہ زمین والے کے ورثہ اس کو ناپسند کریں (یہ حکم) استحساناً ہے تو عقد باقی رہے گا عامل سے ضرر کو دور کرنے کیلئے اور اس میں دوسرے کا کوئی ضرر نہیں ہے۔

تشریح ..... زمین والا مر گیا تو عمل برابر پھلوں کی دیکھ بھال رکھے یعنی استحساناً عقد باقی ہے تا کہ فریقین میں سے کسی کا نقصان نہ ہو۔

عامل ضرر کا التزام کرے تو کیا حکم ہے؟

ولو التزم العامل الضرر ويتخير ورثة الاخر بين ان يقتسموا البسر على الشرط وبين ان يعطوه قيمة نصيبه من البسر وبين ان ينفقوا على البسر حتى يبلغ فيرجعوا بذالک فی حصة العامل من التمر لانه ليس له الحاق الضرر بهم وقد بينا نظيره فی المزارعة.

ترجمہ... اور اگر عامل نے ضرر کا التزام کیا تو دوسرے کے ورثہ مختار ہوں گے اس کے درمیان کہ گدر کی شرط کے مطابق تقسیم کرلیں اور اس کے درمیان کہ اس کو گدر میں سے اس کے حصہ کی قیمت دے دیں اور اس کے درمیان کہ وہ گدر پر خرچ کریں یہاں تک کہ وہ پختہ ہو جائے تو اس کے مطابق تمز میں سے عامل کے حصہ میں سے واپس لے لیں اسلئے کہ عامل کو حق نہیں ورثہ رب الارض کو نقصان دینے کا۔ اور ہم اس کی نظیر مزارعت میں بیان کرچکے ہیں۔

تشریح... اگر عامل چاہتا ہے کہ گدر کو تقسیم کرلیا جائے تو اس میں رب الارض کے ورثہ کا نقصان ہے اسلئے کہ یہاں ورثہ رب الارض کو وہی تین اختیار ملیں گے جو رب الارض کو ملتے ہیں جن کو مصنفؒ نے یہاں بھی ذکر کردیا۔ اور مزارعت میں بھی بیان کر کے آئے ہیں جو عبارت سے واضح ہے۔

عامل فوت ہوجائے تو عامل کے ورثہ اس کے قائم مقام ہیں

ولو مات العامل فلورثته ان يقوموا عليه وان كره رب الارض لان فيه النظر من الجانبين

ترجمہ...... اور اگر عامل مرجائے تو عامل کے ورثہ کو چاہئے کہ وہ اس کی دیکھ بھال کرتے رہیں اگرچہ زمین والا اس کو ناپسند کرے اسلئے کہ اس میں جانبین کیلئے شفقت ہے۔

تشریح...... عامل کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ پھلوں کی دیکھ بھال کریں گے۔ اس لئے کہ اس میں ورثہ عامل اور رب الارض دونوں کا فائدہ ہے۔

ورثاء عامل کو کچا پھل توڑنے کی اجازت مل جائے تو رب الارض کا نقصان ہے لہٰذا زمیندار کو تین اختیارات ملیں گے

فان ارادوا ان يصرموه بسرا كان صاحب الارض بين الخيارات الثلثة التي بيناها

ترجمہ...... پس اگر عامل کے ورثہ نے پھلوں کے کچے توڑنے کا ارادہ کیا تو مالک زمین تین خیارات کے درمیان ہوگا جس کو ہم بیان کرچکے ہیں۔

تشریح...... اسلئے کہ اگر ورثہ عامل کو کچا توڑنے کی اجازت مل جائے تو رب الارض کا نقصان ہے اسلئے کہ وہی تین اختیارات مالک زمین کو ملیں گے جن کا بارہا ذکر کیا جاچکا ہے۔

اگر عامل اور رب الارض دونوں مرجائیں تو عامل کے ورثہ قائم مقام ہوں گے

وان ماتا جميعا فالخيار لورثة العامل لقيامهم مقامه وهذا خلافة في حق مالي وهو ترك الثمار على الاشجار الى وقت الادراك لا ان يكون وارثة في الخيار

ترجمہ ... اور اگر وہ دونوں مرجائیں تو خیار عامل کے ورثہ کو ہے ان کے عامل کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور یہ حق مالی میں خلافت ہے اور وہ حق مالی درختوں پر پھلوں کو چھوڑنا ہے پکنے کے وقت تک یہ بات نہیں ہے کہ یہ خیار میں وراثت ہو۔

تشریح اگر عامل اور رب الارض دونوں مرجائیں تو عامل کے ورثہ کو خیار ہے کہ وہ بدستور کام کریں اور یہ بھی اختیار ہے کہ کام چھوڑ دیں جب یہ کام چھوڑنے کو اختیار کریں گے تو رب الارض کے ورثہ کو ہی مذکورہ تینوں خیارات ملیں گے۔

سوال ... آپ تو ہر جگہ یہ فرماتے ہیں کہ خیار چونکہ عرض ہے اسلئے وہ میراث میں تقسیم نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہاں عامل کا خیار آپ نے اس کے ورثہ کو میراث دے کر فرمایا کہ ورثہ عامل کو اختیار ہے تو یہاں یہ اختیار میراث میں کیسے مل گیا؟

جواب ... یہ وراثت میں ملا ہوا خیار نہیں ہے بلکہ حق مالی میں وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ احوال تقسیم ترکہ اس کے شاہد ہیں اور وہ حق مالی پکنے تک پھلوں کو درختوں پر چھوڑنا ہے تو ورثہ ایک مالی حق میں مورث کے نائب اور قائم مقام ہوتے ہیں خیار ان کو میراث میں نہیں ملا۔

اگر عامل کے ورثہ قائم مقام ہونے سے انکار کریں تو رب الارض کے ورثا باختیار ہوں گے

فان ابى ورثة العامل ان يقوموا عليه كان الخيار في ذالك الى ورثة رب الارض على ما وصفنا

ترجمہ ... پس اگر عامل کے ورثہ نے اس کی حفاظت کرنے سے انکار کر دیا تو اس میں خیار رب الارض کے ورثہ کو ہوگا اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں، اسکی تشریح گذر چکی ہے۔

مزارعت کی مدت ختم ہو جائے اور کھیتی کچی ہو تو عامل کو اپنے حصہ کی اجرت دینی پڑے گی اور کام دونوں پر ہوگا

قال واذا انقضت مدة المعاملة والخارج بسر اخضر فهذا والاول سواء وللعامل ان يقوم عليها الى ان يدرك لكن بغير اجر لان الشجر لا يجوز استيجاره بخلاف المزارعة في هذا لان الارض يجوز استيجارها وكذالك العمل كله على العامل ههنا وفي المزارعة في هذا عليهما لانه لما وجب اجر مثل الارض بعد انتهاء المدة على العامل لا يستحق عليه العمل وههنا لا اجر فجاز ان يستحق العمل كما يستحق قبل انتهائها .

ترجمہ ... اور جب معاملہ کی مدت گذر گئی اور پھل گدر ہے جو سبز ہے تو یہ اور اول برابر ہیں اور عامل کیلئے یہ حق ہے کہ وہ اس کی پرداخت کرے یہاں تک کہ پھل پک جائے لیکن بغیر اجرت کے اس لئے کہ درخت اس کو اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ بخلاف مزارعت کے اسی صورت میں (انقضاء مدت کی صورت میں) اس لئے کہ زمین اسکو اجارہ پر لینا جائز ہے اور ایسے ہی عمل کل کا کل یہاں عامل پر ہوگا اور مزارعت میں اس صورت میں ان دونوں پر ہوگا اسلئے کہ جب عامل کے اوپر مدت ختم ہونے کے بعد زمین کے مثل کا اجر واجب ہو گیا تو عمل پر کام کا استحقاق نہ ہوگا اور یہاں کوئی اجرت نہیں ہے تو جائز ہے کہ عامل پر کام کا استحقاق رہے جیسا کہ استحقاق تھا مدت کے ختم ہونے

سے پہلے۔

تشریح..... مزارعت کے اندر اگر مدت ختم ہو جائے اور کھیتی کچی ہو تو عامل کو اپنے حصہ کی اجرت دینی پڑتی ہے اور کام دونوں پر ہوتا ہے لیکن اگر مساقات میں یہ صورت ہو جائے تو عامل پر اجرت نہ ہوگی کیونکہ درختوں کا اجارہ جائز نہیں ہے۔

اور جب عامل کے اوپر اجرت واجب نہیں تو رب الارض کے ذمہ کام نہ ہوگا بلکہ عامل بدستور کام کرتا رہے گا جیسے مدت کے ختم ہونے سے پہلے کرتا رہا ہے۔

خلاصۂ کلام..... جہاں عامل پر اجرت نہیں ہے وہاں کام اسی کے ذمہ ہے اور جہاں اجرت ہے وہاں کام دونوں پر ہوگا تنہا عامل پر نہ ہوگا۔

کن کن اعذار سے عقد مزارعت کو فسخ کیا جاتا ہے

قال وتفسخ بالأعذار لما بينا في الاجارات وقد بينا وجوه العذر فيها ومن جملتها ان يكون العامل سارقاً يخاف عليه سرقة السعف والثمر قبل الادراک لانه يلزم صاحب الارض ضرر لم يلتزمه فيفسخ به ومنها مرض العامل اذا كان يضعفه عن العمل لان في الزامه استيجار الاجراء زيادة ضرر عليه ولم يلتزمه فيجعل ذالک عذرا ولو اراد العامل ترک ذالک العمل هل يكون عذرا فيه روايتان وتاويل إحدهما ان يشترط العمل بيده فيكون عذرا من جهته

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور مساقات فسخ کر دی جاتی ہے اعذار کی وجہ سے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم اجارات میں بیان کر چکے ہیں اور ہم عذر کی قسمیں اجارات میں بیان کر چکے ہیں اور ان تمام میں سے بعض یہ ہیں کہ عامل چور ہو جس پر باغ کی شاخیں اور پکنے سے پہلے پھل چرانے کا خوف ہے اسلئے کہ زمین والے کو ایسا ضرر لازم آتا ہے جس کا اس نے التزام نہیں کیا تو اس عذر کی وجہ سے عقد فسخ کر دیا جائے گا۔ اور انہیں اعذار میں سے بعض عامل کی بیماری ہے جب کہ وہ اس کو کام سے کمزور کر دے اسلئے کہ اس پر لازم کرنے میں مزدوروں کو کرایہ پر لانا اس پر زیادہ ضرر ہے حالانکہ اس نے اس کا التزام نہیں کیا تو اس کو عذر قرار دیا جائے گا اور گر عامل نے اس کام ہی کو چھوڑنے کا ارادہ کیا کیا یہ عذر ہوگا تو اس میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں سے ایک کی تاویل یہ ہے کہ عامل کے ہاتھ سے کام شرط ہو تو یہ اس کی جانب سے عذر ہوگا۔

تشریح..... اگر کوئی عذر مانع عقد ہوگا تو جیسے عقد اجارہ کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔ مساقات کو بھی فسخ کر دیا جائے گا۔

مثلاً عامل چور ہو اندیشہ ہے کہ سارے پھل اور باغ کی لکڑیاں گھر ڈھولے گا یا عامل اتنا مریض ہو گیا کہ کام نہیں کر سکتا تو عقد مساقات فسخ کر دیا جائے گا۔

سوال..... عامل یہ تو کر سکتا ہے کہ مزدوروں سے کام کرا دے پھر عذر کہاں؟

جواب..... عقد میں اس نے اس کا التزام نہیں کیا تھا تو یہ اس پر ضرر ڈالنا ہوگا۔

ولو اراد...... الخ- عامل نے اپنی لائن ہی بدلنے کا ارادہ کرلیا تو کیا اس کو عذر شمار کیا جائے گا۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔

ایک یہ کہ عذر نہیں اور عامل پر کام کیلئے جبر ہوگا۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ عذر شمار کیا جائے گا لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ طے ہوا ہو کہ عامل اپنے ہاتھ سے کام کرے گا تب یہ عذر شمار ہوگا ورنہ دوسروں کے ذریعہ کام کراسکتا ہے تو پھر یہ عذر شمار نہ ہوگا۔

زمیندار نے چند سالوں کیلئے زمین درخت اور پھل لگانے کیلئے دے دی پھر زمین درخت صاحب ارض اور عامل کے درمیان آدھے آدھے ہوں گے یا نہیں

و من دفع ارضا بیضاء الی رجل سنین معلومة یغرس فیها شجر اعلی ان تکون الارض والشجر بین رب الارض والغارس نصفین لم یجز ذالک لا شتراط الشرکة فیما کان حاصلا قبل الشرکة لا بعمله وجمیع الثمر والغرس لرب الارض وللغارس قیمة غرسه وأجر مثله فیما عمل لانه فی معنی قفیز الطحان اذهو استیجار ببعض ما یخرج من عمله وهو نصف البستان فیفسد وتعذر ردالغراس لا تصالها بالارض فیجب قیمتها واجر مثله لانه لا یدخل فی قیمة الغراس لتقومها بنفسها وفی تخریجها طریق اخر بیناه فی کفایة المنتهی وهذا اصحهما والله اعلم .

ترجمہ...... اور جس نے خالی زمین دے دی کسی شخص کو چند معلوم سالوں کیلئے کہ وہ اس میں پودے لگائے اس شرط پر کہ ہوگی زمین اور درخت رب الارض اور غارس کے درمیان آدھے آدھے تو یہ جائز نہیں شرکت کے مشروط ہونے کی وجہ سے اس چیز میں جو شرکت سے پہلے حاصل ہے نہ کہ عامل کے عمل سے اور تمام پھل اور پودے زمین والے کے ہوں گے اور پودے لگانے والے کو اس کے پودے کی قیمت اور اس کے مثل کا اجر ملے گا اس کام کا جو اس نے کیا اس لئے کہ یہ قفیز الطحان کے معنیٰ میں ہے اسلئے کہ یہ اجارہ پر لینا ہے بعض اس چیز کے بدلے جو اس کے عمل سے ہوگا اور وہ باغ کا نصف ہے تو عقد فاسد ہو جائے گا اور پودوں کو واپس کرنا متعذر ہے ان کے زمین کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے تو ان کی قیمت کو واپس کرنا ضروری ہے اور اس کے مثل کی اجرت اسلئے کہ اجر مثل پودوں کی قیمت میں داخل نہ ہوگا پودوں کے بذات خود قیمتی ہونے کی وجہ سے اور اس مسئلہ کی تخریج میں دوسرا طریقہ ہے جس کو ہم نے کفایۃ المنتہیٰ میں بیان کیا ہے اور یہ ان دونوں میں زیادہ صحیح ہے۔ واللہ اعلم

تشریح...... شرکت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو چیز ابھی حاصل نہیں ہے اس کو حاصل کیا جائے او پہلے سے حاصل شدہ چیز کیلئے شرکت نہیں ہوا کرتی اور کہیں ایسی صورت سامنے آجائے تو عقد کو فاسد کہا جائے گا۔

ماقبل میں گذر چکا ہے کہ قفیز الطحان ناجائز ہے جس کا ثبوت نص سے ہے تو وہ چیز جو قفیز لاطحان کے درجہ میں آئے گی اس کو بھی فاسد کہا جائے گا جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب سنئے کہ مالک زمین نے ایک شخص کو چند معلوم سالوں کے لئے اپنی زمین دے دی کہ دوسرا اس میں درخت لگائے پھر زمین اور درخت صاحب ارض اور عامل (غارس) کے درمیان آدھے آدھے ہو جائیں گے تو یہ صورت جائز نہیں ہے کیوں؟

اسلئے کہ اس چیز میں شرکت کی شرط ہے جو شرکت پہلے سے موجود ہے یعنی زمین جس میں عامل کے عمل کا کوئی دخل نہیں ہے نیز یہ قفیز الطحان کے معنی میں بھی ہے کیونکہ یہاں گویا کہ رب الارض نے عامل کو اجیر بنایا اس چیز کے بدلے میں جو اس کے عمل سے حاصل ہو اس کے بعض کے بدلہ میں اور وہ آدھا باغ ہے تو جب یہ قفیز الطحان کے درجہ میں ہوا تو عقد فاسد ہے۔

جب عقد فاسد ہے تو اب بٹوارہ کیسے ہوگا؟

تو فرمایا کہ سب درخت اور اس کے پھل مالک زمین کے ہوں گے اور پودے اگانے والے کو اس کے پودوں کی قیمت اور اس کا اجر مثل ملے گا یعنی جو پودے اس نے لگائے ہیں ان کی تو قیمت ہوگی اور اس نے جو کام کیا ہے اس کی اجرت مثلیہ ہوگی۔

کیونکہ یہاں عقد تو فاسد ہے۔ اصل حکم یہ ہونا چاہئے تھا غارس اپنے پودے اکھاڑے مگر چونکہ پودے رب الارض کی زمین سے متصل ہو گئے ہیں اسلئے پودوں کی واپسی متعذر ہے اسلئے ان کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے۔

سوال ...... جب پودوں کی قیمت واپس کردی گئی تو پھر اجرت مثلیہ کی کیا حاجت رہی؟

جواب ...... پودے بذات خود قائم ہیں جوہر ہیں متقوم ہیں اور کام عرض ہے بذات خود متقوم نہیں ہے بلکہ عقد سے متقوم بنتا ہے اسلئے اجر المثل پودوں کے تحت داخل نہ ہوگا بلکہ اسکے پودے الگ سے تھے اور کام الگ سے تھا تو پودوں کی قیمت الگ ہوگی اور کام کی قیمت الگ ہوگی۔

و فی تخریج ...... **الخ** - یعنی اس مسئلہ کی تخریج کا اور بھی طریقہ ہے بالفاظ دیگر مسئلہ کی فساد کی دلیل اور بھی ہے۔

خلاصۂ کلام ...... عقد مذکور فاسد ہے جس کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ عقد قفیز الطحان کے درجہ میں ہے اس وجہ سے فاسد ہے۔

اور شیخ نے کفایۃ المنتہی میں اس کی دوسری دلیل بیان کی ہے جس کا حاصل اجرت کی جہالت ہے اور اس جہالت کی وجہ سے عقد فاسد ہے۔

یعنی رب الارض نے نصف زمین کے بدلے وہ آدھے پودے عامل سے خریدے جو وہ لگائے گا اور ثمن مجہول ہے کیونکہ پودے ابھی معدوم ہونے کی وجہ سے مجہول ہیں اسلئے عقد فاسد ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں دلیلوں میں یہ دلیل پختہ ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

عنایہ وغیرہ میں جس کی تفصیل موجود ہے اور نتائج الافکار میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو نتائج ص ۵۰ ج ۸۔

کتـــاب الــذبـــائــح

ترجمہ...... یہ کتاب ذبائح کے بیان میں ہے

تشریح...... مساقات میں جو چیز فی الحال قابل اکل نہیں ہے اسی طرح ذبائح میں ہے بلکہ دونوں مال میں انتفاع کے قابل بنتی ہیں۔ ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے اور ذبیحہ وہ ہے جس کو ذبح کیا جائے اور ذبح مصدر ہے بمعنی ذبح کرنا اور اوداج کو کاٹنا اور ذکاۃ اس کے لغوی معنی تو طہارت کے ہیں اور مراد ذبح کرنا ہے۔

گوشت کی حلت وطہارت کیلئے ذبح شرط ہے

قال الذكاة شرط حل الزبيحة لقوله تعالى الاماذكيتم ولان بها يتميز الدم النجس من اللحم الطاهر وكما يثبت به الحل يثبت به الطهارة في الماكول وغيره فانها تنبئي عنها ومنه قوله عليه السلام ذكاة الارض يبسها

ترجمہ...... فرمایا حضرت مصنفؒ نے (صاحب ہدایہؒ) ذکاۃ (ذبح) ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرط ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان **الا ما ذكيتم** کی وجہ سے اور اسلئے کہ ذکاۃ سے ناپاک خون پاک گوشت سے جدا ہو جائے گا اور جیسے ذکاۃ سے حلت ثابت ہوتی ہے ایسے ہی اس سے طہارت ثابت ہوتی ہے ماکول اور غیر ماکول میں اسلئے کہ ذکاۃ طہارت کی خبر دیتی ہے اور اسی میں سے فرمان نبی کریم ﷺ ہے زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے۔

تشریح...... ذبح کرنے سے ناپاک خون نکل جاتا ہے اور گوشت باقی رہ جاتا ہے جو پاک ہوتا ہے تو گوشت کی حلت وطہارت کیلئے ذبح شرط ہے جس کی دلیل فرمان باری **الا ما ذكيتم** ہے۔

ذبح سے جیسے حلت ثابت ہوتی ہے طہارت بھی ثابت ہوتی ہے لہٰذا ذبح کرنے سے شیر وغیرہ کا گوشت بھی پاک ہو جائے گا اگرچہ حلال نہ ہوگا اور ذکاۃ کا طہارت کے معنیٰ میں ہونا حدیث سے ثابت ہے جیسے **ذكاة الارض يبسها**، اس حدیث میں ذکاۃ طہارت کے معنیٰ میں ہے جو حدیث یہاں پیش کی گئی ہے یہ آنحضرت ﷺ کا کلام نہیں ہے بلکہ محمد بن الحنفیہ کا کلام ہے کذا قال العینیؒ۔

ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں، ذبح اختیاری واضطراری

وهي اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحيين واضطرارية وهي الجرح في اى موضع كان من البدن والثاني كالبدل عن الاول لانه لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول وهذا آية البدلية وهذا لان الاول اعمل في اخراج الدم والثاني اقصر فيه فاكتفي به عند العجز عن الاول إذ التكليف بحسب الوسع

ترجمہ...... اور ذکاۃ اختیاری ہے جیسے لبہ اور لحیین کے درمیان زخم کرنا اور اضطراری ہے اور وہ بدن کے کسی حصہ میں زخم لگانا ہے اور ثانی

اول کے بدل کے مثل ہے اس لئے کہ اس کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا مگر اول سے عاجزی کے وقت اور یہ بدل ہونے کی علامت ہے اور یہ اسلئے کہ اول خون کو نکالنے میں زیادہ مؤثر ہے اور ثانی اس میں قاصر ہے تو ثانی پر اکتفاء کرلیا جائے گا اول سے عاجزی کے وقت اس لئے کہ تکلیف وسعت کے بقدر ہوتی ہے۔

تشریح لبۃ سینہ، سینہ کا کنارہ، لحیین لحیۃ کا تثنیہ ہے منی جبڑا، تو ذبح کرنے کی جگہ وہ سینہ اور دونوں جبڑوں کے درمیان کا حصہ ہے جو لوگوں میں متعارف ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے مابین اللبۃ و اللحیین سے تعبیر کیا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں۔

ایک ذکاۃ اختیاری، دوسری ذکاۃ اضطراری۔

ذکاۃ اختیاری کا محل گلا ہے اور ذکاۃ اضطراری کیلئے کوئی جگہ مقرر نہیں ہے بلکہ جہاں بھی زخم لگ جائے کافی ہے۔ کیونکہ یہاں مجبوری ہے کہ جانور بدک گیا تو جہاں بھی تیر لگ جائے تو کافی ہے۔

لیکن اصل ذکاۃ اختیاری ہے اور اضطراری وہ اول کا بدل ہے اور بدل پر اکتفا جب ہی جائز ہے کہ اس کو حاصل نہ کیا جاسکے تو اب لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا کے پیش نظر قدرت کے مطابق اس کو مکلف قرار دیا جائے گا۔

ذبح کی شرط یہ ہے کہ ذابح مسلمان یا کتابی نیز حلال اور حرم سے باہر ہو

ومن شرطه ان يكون الذابح صاحب ملة التوحيد اما اعتقادا كالمسلم او دعوى كالكتابي وان يكون حلالا خارج الحرم على ما نبينه ان شاء الله تعالى .

ترجمہ اور ذبح کی شرطوں میں سے ہے یہ ہے کہ ذابح ملت توحید والا ہو یا تو اعتقاد کے اعتبار سے جیسے مسلمان یا دعویٰ کے اعتبار سے جیسے کتابی (اور شرط ہے کہ) ذابح حلال ہو حرم سے باہر ہو۔ اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

تشریح ... یہ ذبح کی شرط ہے کہ ذابح مسلمان ہو یا کتابی ہو نیز حلال ہو محرم نہ ہو نیز حرم سے باہر ہو ورنہ حرم میں شکار کا ذبح جائز نہ ہوگا۔

نیز محرم کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا جبکہ وہ شکار کو ذبح کرے مسلمان اعتقاداً صاحب ملت توحید ہے اور کتابی اس کا مدعی ہے کما هو ظاهرٌ۔

مسلمان اور کتابی کا ذبیحہ حلال ہے

قال وذبيحة المسلم والكتابي حلال لما تلونا ولقوله تعالى وطعام الذين اوتو الكتاب حل لكم ويحل اذا كان يعقل التسمية والذبحة يضبط وان كان صبيا او مجنونا او امراة اما اذا كان لا يضبط ولا يعقل التسمية فالذبحة لا تحل لان التسمية على الذبيحة شرط بالنص وذالک بالقصد وصحة القصد بما ذكرنا والاقلف والمختون سواء لما ذكرنا وإطلاق الكتاب ينتظم الكتابي الذمي والحربي والعربي والتغلبي لان

الشرط قيام الملة على مامر

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور مسلمان اور کتابی کا ذبیحہ حلال ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم تلاوت کر چکے ہیں اور اللہ تعا: کے فرمان (اور ان لوگوں کا کھانا جو کتاب دیئے گئے ہیں تمہارے حلال ہے) کی وجہ سے اور ذبیحہ حلال ہوگا جبکہ ذابح تسمیہ کو سمجھتا ہو اور ذبح کرنے کو جانتا ہو۔ اور اوداج کاٹنے پر ضابطہ ہو اگرچہ بچہ ہو یا مجنون یا عورت بہرحال جب کہ وہ ضابطہ نہ ہو اور نہ تسمیہ اور ذبح کو سمجھتا ہو تو حلال نہ ہوگا اس لئے کہ نص کی وجہ سے ذبیحہ پر تسمیہ شرط ہے اور یہ قصد سے ہوگا اور ارادہ کی صحت ان چیزوں سے ہوگی جس کو ہم نے ذکر کیا ہے اور اقلف (غیر مختون) اور مختون دونوں برابر ہیں اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے اور کتابی کا اطلاق کتابی ذمی اور حربی اور عربی اور تغلبی کا شامل ہے اسلئے کہ شرط ملت کا قیام ہے اس تفصیل کے مطابق جو گذر گئی ہے۔

تشریح ... مسلمان اور کتابی کا ذبیحہ حلال ہے ماقبل میں ذکر کردہ دلیل سے اور آیت میں طعام سے ذبیحہ مراد ہے۔ ذبح کرنے والا مرد ہو یا عورت بچہ ہو یا مجنوں سب جائز ہے بس یہ بات ضروری ہے کہ ذابح اپنے اندر تین اوصاف رکھتا ہو۔

۱- تسمیہ جانتا ہو۔

۲- مقام ذبح سے واقف ہو۔

۳- جو رگیں ذبح میں کاٹی جاتی ہیں ان سے واقف ہو۔

کیونکہ اگر یہ صفات نہ ہوں گی تو بالقصد تسمیہ پر کیسے قادر ہوگا۔ حالانکہ نص سے ذبیحہ پر تسمیہ کہنا شرط ہے اقلف اور مختون برابر ہیں کیونکہ مدار ختنہ ہونے یا نہ ہونے پر نہیں ہے بلکہ اسلام یا کتابی ہونے پر ہے۔ (کمامرّ)

پھر کتابی میں ہر قسم کا کتابی مراد ہے دارالسلام کا باشندہ ہو یا دارالحرب کا، عربی ہو یا تغلبی وغیرہ۔ کیونکہ اصل شرط ہے تو ملت توحید کا قیام ہے خواہ اعتقاداً ہو یا بطور دعویٰ کے۔

مجوسی کے ذبیحہ کا حکم

قال ولا توكل ذبيحة المجوسي لقوله عليه السلام سنوابهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولانه لا يدعي التوحيد فانعدمت الملة اعتقاداً ودعوى

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور مجوسی کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا حضور ﷺ کے فرمان کی وجہ سے طریقہ اختیار کرو مجوسی کے ساتھ اہل کتاب کا طریقہ درآنحالیکہ نکاح کرنے والے نہ ہوں ان کی عورتوں سے اور نہ کھانے والے ہوں ان کے ذبیحوں کو اور اسلئے کہ مجوسی توحید کا مدعی نہیں ہے تو ملت معدوم ہوگئی اعتقاد اور دعویٰ دونوں اعتبار سے۔

تشریح ... آتش پرست چونکہ توحید کو کھونے ہوئے ہے لہٰذا اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا اور اس حدیث سے بھی یہ بات ثابت ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے اہل کتاب کو جزیہ ادا کرنے کی وجہ سے امان مل جاتا ہے ان کو بھی مل جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح جائز ہے مجوسی کی عورتوں سے نہیں۔ اور اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے مجوسی کا نہیں۔

تنبیہ...... یہ حدیث بایں الفاظ نہیں ملی البتہ یہ مضمون ہے۔ اہل کتاب کو اپنی عورت دینا جائز نہیں صرف ان کی عورتوں سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔

مرتد کے ذبیحہ کا حکم

قال والمرتد لانه لا ملة له فانه لا يقر على ما انتقل اليه بخلاف الكتابی اذا تحول الی غير دينه لانه يقر عليه عندنا فيعتبر ما هو عليه عند الذبح لا ما قبله قال والوثنی لانه لا يعتقد الملة

ترجمہ... قدوریؒ نے فرمایا اور نہیں کھایا جائے گا مرتد کا ذبیحہ اسلئے کہ اسکی کوئی ملت نہیں ہے اسلئے کہ وہ برقرار نہیں رکھا جائے گا اس ملت پر جس کی جانب وہ منتقل ہوا ہے بخلاف کتابی کے جبکہ وہ پھر گیا اپنے دین کے غیر کی جانب اسلئے کہ وہ ہمارے نزدیک اس پر باقی رکھا جائے گا تو اعتبار کیا جائے گا اس حالت کا جس پر وہ بوقت ذبح ہے نہ کہ اس سے پہلے کا قدوریؒ نے فرمایا اور نہیں کھایا جائے گا بت پرست کا ذبیحہ اسلئے کہ وہ ملت کا اعتقاد نہیں رکھتا۔

تشریح... مرتد اپنے حال پر باقی نہیں رکھا جائے گا تو اس کا کوئی دین نہیں لہذا اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہے البتہ اگر کتابی دوسرا دین اختیار کرے تو اس کو منتقل الیہ پر برقرار رکھا جائے گا۔

اب دیکھا جائے گا کہ بوقت ذبح وہ کون سی ملت پر ہے اگر ایسی ملت پر ہے جن کا ذبیحہ حلال ہے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا اور اگر ایسی ملت پر ہے کہ جن کا ذبیحہ حلال نہیں ہے تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔

مثلاً ایک یہودی تھا نصرانی ہو گیا تو اس کا ذبیحہ حلال ہے اور اگر مجوسی ہو گیا تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام... بوقت ذبح وہ جس حال پر ہے اسی حال کا اعتبار ہوگا۔ بت پرستوں کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہے کیونکہ ان کی کوئی ملت نہیں ہے۔

حرم میں شکار کا ذبحہ حرام ہے

قال والمحرم يعنی من الصيد وكذا لايوكل ما ذبح فی الحرم من الصيد والاطلاق فی المحرم ينتظم الحل والحرم والذبح فی الحرم يستوی فيه الحلال والمحرم وهذا لان الذكاة فعل مشروع وهذا الصنيع محرم فلم تكن ذكاة بخلاف ما اذا ذبح المحرم غير الصيد او ذبح فی الحرم غير الصيد صح لانه فعل مشروع إذ الحرم لا يؤمن الشاة وكذا لا يحرم ذبحه على المحرم

ترجمہ... قدوریؒ نے فرمایا اور نہیں کھایا جائے گا محرم کا ذبیحہ یعنی شکار میں سے اور ایسے ہی نہیں کھایا جائے گا وہ شکار جس کو حرم میں ذبح کیا گیا ہو اور محرم کے اندر اطلاق حل اور حرم دونوں کو شامل ہے اور ذبح حرم میں اس میں حلال اور محرم دونوں برابر ہیں اور یہ اسلئے کہ ذکاۃ فعل مشروع ہے اور یہ طریقہ حرام ہے تو یہ ذکاۃ نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ محرم نے غیر شکار کو ذبح کیا ہو یا حرم میں غیر شکار ذبح کیا گیا ہو تو صحیح ہے اسلئے کہ یہ فعل مشروع ہے اسلئے کہ حرم بکری کو امن نہیں دیتا اور ایسے ہی محرم پر اس کا ذبح حرام نہیں ہے۔

تشریح ...... حرم شریف میں بکری وغیرہ کا ذبح جائز ہے شکار کو ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ ایسے ہی محرم بکری وغیرہ ذبح کر سکتا ہے شکار کو نہیں کر سکتا خواہ پھر محرم حرم میں ہو یا حل میں۔ ذکاۃ ایک مشروع فعل ہے اور حرم میں شکار کو ذبح کرنا یا محرم کا شکار کو ذبح کرنا فعل ممنوع ہے۔ حرام ہے لہذا پھر یہ ذبح ذکاۃ نہیں ہوگا۔

تارک تسمیہ عامداً کے ذبح کا حکم

قال وان ترک الذابح التسمیة عمدا فالذبیحة میتة لا تو کل وان ترکها ناسیا اکل وقال الشافعی اکل فی الوجهین وقال مالک لا تو کل فی الوجهین والمسلم والکتابی فی ترک التسمیة سواء وعلی هذا الخلاف اذا ترک التسمیة عند ارسال البازی والکلب وعند الرمی

ترجمہ ...... قدوریؒ نے فرمایا اور اگر ذابح نے عمداً تسمیہ چھوڑ دیا تو ذبیحہ مردار ہے نہیں کھایا جائے گا اور اگر تسمیہ بھول کر چھوڑ دیا تو کھایا جائے گا اور شافعیؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں کھایا جائے گا اور مالکؒ نے فرمایا دونوں صورتوں میں نہیں کھایا جائے گا اور مسلمان اور کتابی تسمیہ چھوڑنے میں برابر ہیں اور اسی اختلاف پر ہے جبکہ تسمیہ چھوڑ دیا ہو باز اور کتے کے چھوڑنے کے وقت اور تیر پھینکنے کے وقت۔

تشریح ...... ذبیحہ پر تسمیہ کہنا ضروری ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر بھول کر یا قصداً تسمیہ چھوڑ دیا ہو تو ذبیحہ حلال نہیں ہوا۔

اور امام شافعیؒ بالکل اس کے برعکس فرماتے ہیں یعنی عمداً چھوڑے یا بھول کر دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے۔ حنفیہ بین بین ہیں وہ فرماتے ہیں اگر بھول کر چھوڑ دے تو ذبیحہ حلال ہے اور اگر عمداً چھوڑ دے تو ذبیحہ مردار ہے، حرام ہے اس کو کھایا نہیں جائے گا۔ ان حضرات کا یہ اختلاف جیسے مسلمان میں ہے ایسے ہی کتابی میں ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے فرمایا اور مسلمان اور کتابی ترک تسمیہ میں برابر ہیں۔

کسی نے تیر پھینکتے ہوئے یا شکار پر باز اور کتا چھوڑتے ہوئے تسمیہ چھوڑ دیا۔ اب بھی یہی اختلاف ہے۔ یعنی ہمارے یہاں اگر بھول کر چھوڑ دیا اور شکار پکڑ لیا گیا اس حال میں کہ وہ مر چکا ہے تو حلال ہے۔ اور اگر عمداً تسمیہ چھوڑا ہو تو حلال نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں حلال ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں حلال نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کا نقطہ نظر

وهذا القول من الشافعی مخالف للاجماع فانه لا خلاف فیمن کان قبله فی حرمة متروک التسمیة عامدا وانما الخلاف بینهم فی متروک التسمیة ناسیا فمن مذهب ابن عمر رضی الله عنهما انه یحرم ومن مذهب علی وابن عباس رضی الله عنه انه یحل بخلاف متروک التسمیة عامدا ولهذا قال ابو یوسف والمشایخ رحمهم الله ان متروک التسمیة عامد الا یسع فیه الاجتهاد ولو قضی القاضی بجواز بیعه لا ینفذ لکونه مخالفا للاجماع

ترجمہ ...... اور شافعیؒ کا یہ قول اجماع کے خلاف ہے اسلئے کہ شافعیؒ سے پہلے لوگوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے متروک التسمیہ عامداً کی حرمت میں، ان کے درمیان اختلاف بھول کر متروک التسمیہ کے اندر ہے پس ابن عمرؓ کا مذہب یہ ہے کہ وہ حرام ہے اور علیؓ اور ابن عباسؓ کا

مذہب یہ ہے کہ وہ حلال ہے بخلاف عمداً متروک التسمیہ کے اور اسی وجہ سے ابو یوسفؒ اور مشائخ نے فرمایا کہ عمداً متروک التسمیہ میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے اور اگر قاضی نے اس کی بیع (متروک التسمیہ عامداً کی بیع) کے جواز کا فیصلہ کیا تو وہ نافذ نہ ہوگا اس فیصلہ کے مخالف اجماع ہونے کی وجہ سے۔

تشریح صحابہؓ و تابعینؒ سب متفق ہیں کہ جس پر عمداً تسمیہ ترک کر دیا ہو تو وہ حرام ہے۔ البتہ اگر بھول کر چھوڑ دیا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

حضرت ابن عمرؓ اس کو حرام کہتے ہیں۔ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ اس کو حلال کہتے ہیں۔ چونکہ متروک التسمیہ عمداً کی حرمت اجماعی ہے لہٰذا اس میں اجتہاد بھی نہیں ہوسکتا۔ یعنی یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں ہے۔ لہٰذا اگر قاضی بھی اس کی بیع کے جواز کا فیصلہ کرے تو چونکہ یہ فیصلہ اجماع کے مخالف ہے اسلئے یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ اس تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کا یہ قول اجماع کے خلاف ہے۔

تنبیہ...... اصول فقہ کی بعض کتابوں میں اور حسامی ص ۱۵۵ پر اور اس کی شروح میں امام شافعیؒ پر بڑی تشنیع کی گئی ہے اور کہا ہے کہ یہ جہالت عذر شمار نہیں کی جائے گی۔ تو امام شافعیؒ کا عذر یہ ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کا ثبوت نہیں ہوسکا ورنہ وہ ہرگز اجماع کی مخالفت نہیں کر سکتے تھے۔

امام شافعیؒ کی دلیل

له قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولان التسمية لو كانت شرطا للحل لما سقطت بعذر النسيان كالطهارة في باب الصلوة ولو كانت شرطا فالملة اقيمت مقامها كما في الناسي

ترجمہ شافعیؒ کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ فرمان ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے۔ تسمیہ کہے یا نہ کہے اور اسلئے کہ تسمیہ اگر حلت کی شرط ہوتا تو تسمیہ بھول کے عذر سے ساقط نہ ہوتا جیسے نماز کے باب میں طہارت ہے اور اگر تسمیہ شرط ہو تو ملت تسمیہ کے قائم مقام کر دی جائے گی جیسے ناسی میں۔

تشریح یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے۔

۱- حدیث کہ مسلمان تو اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے خواہ تسمیہ کہے یا نہ کہے حدیث مطلق ہے عمد اور نسیان کی کوئی تفصیل اس میں نہیں ہے۔

۲- دلیل عقلی- اگر آپ تسمیہ کو شرط کہیں گے تو پھر وضو کے درجہ میں ہوگا کہ وضو عمداً چھوڑ دیا سہواً بہر صورت نماز نہ ہوگی کیونکہ اذا فات الشرط فات المشروط قاعدہ کلیہ ہے۔ حالانکہ آپ نسیان کی صورت میں ترک تسمیہ کی وجہ سے ذبیحہ کو حلال کہتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ یہ شرط نہیں اور جب شرط نہیں تو اگر عمداً ترک ہو جائے تو ذبیحہ مردار نہ ہوگا۔

نیز امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر بالفرض تسمیہ کو شرط مان لیں تو جیسے نسیان کی صورت میں ملت توحید تسمیہ کے قائم مقام ہوگئی ہے تو عمداً کی صورت میں بھی ملت توحید تسمیہ کے قائم مقام ہوگی۔

احناف کی دلیل

ولنا الكتاب وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الاية نهى وهو للتحريم والاجماع وهو ما بينا والسنة وهو حديث عدى بن حاتم الطائى رضى الله عنه فانه عليه السلام قال فى آخره فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك علل الحرمة بترك التسمية

ترجمہ — اور ہماری دلیل کتاب ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اور نہ کھاؤ ان جانوروں میں سے جن پر اللہ کا نام ذکر نہیں کیا گیا، یہ نہی ہے اور یہ تحریم کے لئے ہے اور ہماری دلیل اجماع ہے اور وہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور حدیث ہے اور وہ عدی ابن حاتم طائی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے اس کے آخر میں فرمایا ہے کہ تو نے اپنے کتے پر تسمیہ کہا ہے اور اپنے کتے کے غیر پر تسمیہ نہیں کہا آپ ﷺ نے حرمت کی علت ترک تسمیہ کو قرار دیا ہے۔

تشریح — یہ ہماری دلیل ہے جو تین ہیں۔

۱- کتاب اللہ عز ارشادی باری ہے **ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه** یعنی جن ذبیحوں پر تسمیہ نہیں کہا گیا ان کو مت کھاؤ۔ لا تکلو انہی کا صیغہ ہے جو تحریم کیلئے ہے معلوم ہوا کہ متروک التسمیہ عامدا کو کھانا حرام ہے۔

۲- اجماع امت، یعنی امام شافعیؒ سے پہلے تمام امت اس کی حرمت پر متفق ہے۔

۳- حضرت عدیؓ ابن حاتم نے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ بسا اوقات میں شکار پر اپنا کتا چھوڑتا ہوں تو میرے کتے کے ساتھ اور کتا شریک ہو جاتا ہے اب یہ معلوم نہیں کہ کس نے شکار پکڑا تو کیا میں اس کو کھا سکتا ہوں۔

تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم نے اپنے کتے پر تسمیہ کہا ہے دوسرے پر نہیں کہا۔ یعنی اس کو کھانا حرام ہے اور حرمت کی علت ترک تسمیہ ہے معلوم ہوا کہ عمداً ترک تسمیہ موجب حرمت ذبیحہ ہے۔

امام مالکؒ کا نقطہ نظر

ومالك يحتج بظاهر ما ذكرنا إذ لافصل فيه ولكنا نقول فى اعتبار ذالك من الحرج ما لا يخفى لان الانسان كثير النسيان والحرج مدفوع والسمع غير مجرى على ظاهره إذ لو اريد به لجرت المحاجة وظهر الانقياد وارتفع الخلاف فى الصدر الاول

ترجمہ — اور مالک استدلال کرتے ہیں ان دلائل سے جو ہم نے ذکر کی ہیں اس لئے کہ اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے لیکن ہم کہیں گے کہ اس کے اعتبار کرنے میں وہ حرج جو مخفی نہیں ہے اس لئے کہ انسان بڑا بھول بھلکڑ ہے اور حرج کو دور کیا گیا ہے اور دلیل نقلی اپنے ظاہر پر جاری نہیں۔ ہے اس لئے کہ اگر اس سے ظاہر مراد ہوتا تو سلف میں محاجہ جاری ہوتا اور (دوسری جانب سے) تسلیم ظاہر ہوتی اور پہلے ہی زمانے میں اختلاف دور ہو گیا ہوتا۔

تشریح امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے جو آیت اور حدیث پیش کی ہے اس کا ظاہر بتاتا ہے کہ اگر تسمیہ نہ کہا جائے خواہ عمداً نسیاناً تو ذبیحہ حرام ہے کھایا نہیں جائے گا کیوں کہ ان میں عمد و نسیان کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے ہم نے کہا اگر نسیان کے عذر کو عذر شمار نہ کیا جائے تو حرج کثیر لازم آئے گا حالانکہ شریعت حرج کو دور کرتی ہے اور انسان بھولتا بہت ہے تو پھر عظیم نقصان لازم آ گا جیسا کہ ظاہر ہے۔

نیز اگر آیت کے ظاہری معنیٰ مراد ہوتے تو صحابہؓ میں سے جو حضرات متروک التسمیہ ناسیا کی حرمت کے قائل تھے وہ دوسرے حضرات پر اس آیت سے حجت پکڑتے۔ اور چونکہ یہ نص قطعی ہے دوسرا اس سے انکار نہیں کر سکتا تھا اور تسلیم کرتا اور جھگڑا صحابہؓ ہی کے دور میں ختم ہو گیا ہوتا۔ معلوم ہوا کہ آیت سے ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب

والاقامة في حق الناس وهو معذور لايدل عليها في حق العامد ولا عذر وما رواه محمول علي حالة النسيان

ترجمہ ... اور رکھ دینا (ملت کو تسمیہ کی جگہ) ناسی کے حق میں حالانکہ وہ معذور ہے دلالت نہیں کرتا اقامت میں عامد کے حق میں حالانکہ کوئی عذر نہیں ہے اور جس کو شافعیؒ نے روایت کیا ہے وہ نسیان کی حالت پر محمول ہے۔

تشریح امام شافعیؒ نے فرمایا تھا کہ جیسے نسیان کی صورت میں ملت توحید تسمیہ کے قائم مقام ہوگئی ہے ایسے ہی عمد کی صورت میں ملت توحید تسمیہ کے قائم مقام ہو جائے گی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناسی تو معذور ہے اور عامد معذور نہیں ہے اور اقامت مذکورہ عذر کی وجہ سے ہوئی تھی تو جہاں عذر نہیں وہاں نیابت بھی نہ ہوگی اور امام شافعیؒ نے جو دلیل ذکر کی تھی یعنی حدیث وہ نسیان کی حالت پر محمول ہے، کیوں؟ اجماع کی دلیل سے۔

ذکاۃ اختیاری میں بوقتِ ذبح تسمیہ پڑھی جائے گی

ثم التسمية في ذكاة الاختيار تشترط عند الذبح وهو علي المذبوح وفي الصيد تشترط عند الارسال والرمي وهو علي الالة لان المقدور له في الاول الذبح وفي الثاني الرمي والارسال دون الاصابة فيشترط عند فعل يقدر عليه حتي اذا اضجع شاة وسمي فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز ولو رمي الي صيد وسمي واصاب غيره حل وكذا في الارسال ولو اضجع شاة وسمي ثم رمي بالشفرة وذبح باخري أكل ولو سمي علي سهم ثم رمي بغيره صيداً لا يوكل.

ترجمہ ... پھر تسمیہ ذکاۃ اختیاری میں ذبح کے وقت شرط ہے اور یہ تسمیہ مذبوح پر ہوگا اور شکار میں ارسال اور پھینکنے کے وقت شرط ہے اور دوسری صورت میں پھینکنا اور چھوڑنا ہے نہ کہ شکار پکڑ لینا تو تسمیہ ایسے فعل کے وقت شرط ہوگا جس کے اوپر وہ قادر ہو یہاں تک کہ جب اس نے کسی بکری کو لٹایا اور تسمیہ کہا پھر اس تسمیہ سے اس کے غیر کو ذبح کر دیا تو جائز نہیں اور اگر شکار کی جانب تیر پھینکا اور تسمیہ کہا اور اس کے غیر کو لگ گیا تو حلال ہے اور ایسے ہی چھوڑنے میں (یعنی کتا اور باز چھوڑنے میں) اور اگر بکری کو لٹایا اور تسمیہ کہا پھر چھری کو پھینک

دیا اور ذبح کیا دوسری چھری سے تو کھایا جائے گا اور دوسری اگر تیر پر تسمیہ کہا پھر پھینکا دوسرا تیر شکار کی جانب تو کھایا نہیں جائے گا۔

تشریح ..... ذکاۃ کی دو قسمیں اختیاری اور اضطراری ماقبل میں گزر چکی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انسان بقدر وسعت مکلف ہوتا ہے۔ تو اب فرماتے ہیں کہ ذکاۃ اختیاری میں تسمیہ ذبح کے وقت کہا جائے گا اور کہاں محل تسمیہ مذبوح ہے۔

اور ذکاۃ اضطراری میں تیر پھینکنے کے وقت یا کتا اور باز چھوڑتے وقت تسمیہ کہا جائے گا یعنی یہاں محل تسمیہ آلہ ہے نہ کہ مذبوح ہے اور یہی قدرت کا مقتضاء ہے کیونکہ پہلی صورت میں اس کو ذبح پر قدرت ہے۔

اور دوسری صورت میں اس کو مذبوح پر قدرت نہیں یعنی شکار پر قدرت نہیں صرف تیر پھینکنے اور کتے اور باز کے چھوڑنے پر قدرت ہے نہ کہ شکار کے پکڑنے پر۔

جب اصول یہ مقرر ہوا کہ اول میں محل تسمیہ مذبوح ہے اور ثانی میں آلہ ہے تو پھر اس پر چند جزئیات متفرع ہوئی ہے۔

۱- بکری کو ذبح کے لئے لٹایا اور تسمیہ کہا پھر دوسری مرتبہ تسمیہ کے بغیر بجائے اس بکری کے دوسری بکری ذبح کردی تو جائز نہیں کیوں کہ یہ ذکاۃ اختیاری ہے اور یہاں محل تسمیہ مذبوح ہے اور تسمیہ اس نے پہلی بکری پر پڑھا ہے نہ کہ دوسری پر۔

۲- کسی شکار پر تسمیہ کہہ کر تیر پھینکا اور وہ تیر بجائے اس شکار کے دوسرے کو لگا تو وہ حلال ہے کیوں کہ یہ ذکاۃ اضطراری ہے جس میں محل تسمیہ تیر ہے اور تیر پر اس نے تسمیہ کہا ہے لہٰذا جس کو بھی وہ لگے وہ حلال ہوگا۔

۳- کتے اور باز میں بھی یہی حکم ہوگا یعنی تسمیہ کہہ کر چھوڑا کسی شکار پر اور اس نے پکڑ لیا دوسرا شکار تو حلال ہے۔

۴- بکری ذبح کے لئے لٹائی اور تسمیہ کہا پھر ہاتھ میں جو چھری تھی اس کو پھینک دیا اور دوسری چھری سے ذبح کیا تو جائز ہے کیوں کہ محل تسمیہ مذبوح ہے اور مذبوح وہی ہے جس پر تسمیہ کہا ہے۔

۵- کسی تیر پر تسمیہ کہا پھر اس تیر کو رکھ لیا اور دوسرا تیر شکار کو مارا تو حلال نہ ہوگا کیوں کہ جس تیر سے مارا ہے اس پر تسمیہ نہیں کہا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام لینا ذبح کے وقت مکروہ ہے کے متعلق پہلا مسئلہ

قال ویکرہ ان یذکر مع اسم اللّٰہ تعالی شیئا غیرہ وان یقول عند الذبح اللّٰھم تقبل من فلان وھذہ ثلث مسائل احدھما ان یذکر موصولاً لا معطوفا فیکرہ ولا تحرم الذبیحۃ وھو المراد بما قال ونظیرہ ان یقول بسم اللہ محمد رسول اللہ لان الشرکۃ لم توجد فلم یکن الذبح واقعا لہ الا انہ یکرہ لوجود القران صورۃ فیتصور بصورۃ المحرم

ترجمہ ..... امام محمدؒ نے فرمایا، اور مکروہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ اس کے علاوہ کسی شئی کا ذکر کرے اور مکروہ ہے یہ کہ وہ ذبح کے وقت کہے اے اللہ فلاں کی جانب سے قبول فرمالے اور تین مسائل ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ موصلاً ذکر کرے نہ کہ معطوف بنا کر پس یہ مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہیں ہے اور امام محمدؒ نے جو فرمایا ہے (متن میں) اس سے یہی مراد ہے اور اس کی نظیر ہے یہ کہ وہ کہے بسم اللہ محمد رسول اللہ (یعنی مکروہ ہے حرام نہیں ہے) اس لئے کہ شرکت نہیں پائی گئی تو ذبح آپ ﷺ کے لئے نہ ہوگا مگر یہ مکروہ ہے صورۃ قرآن (ملاپ) کے پائے جانے کی وجہ سے تو یہ حرام کی صورت میں متشکل ہوگا۔

تشریح ..... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ دوسرے کو ذکر کرنا مکروہ ہے اور بوقت ذبح یوں کہنا مکروہ ہے **اللھم تقبل من فلا ن** اس پر صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تین مسائل ہیں۔

دوسرے کا ذکر کیا جائے لیکن عطف کے طریقہ پر نہیں بلکہ وصل وملاپ کے طریقہ پر بغیر عطف کے تو یہ مکروہ ہے لیکن ذبیحہ حلال ہے گا اور امام محمدؒ کی اپنے فرمان الٰہی سے یہی مذکور ہے۔

اس پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ ذابح کہے بسم اللہ محمد رسول اللہ تو یہ مکروہ ہے اور ذبیحہ حلال ہے۔ حلال کی دلیل یہ ہے کہ یہاں آپ ﷺ کو شریک نہیں کیا گیا اور اگر شریک بنانا مقصود ہوتا تو پھر محمد مجرور ہوتا۔

بہرحال جب اس میں شرکت نہیں پائی گئی تو ذبح آپ ﷺ کے لئے نہ ہوا۔ اور مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہاں صورۃ اللہ کے نام کے ساتھ غیر کا قران اور ملاپ ہے تو احتیاط کا تقاضہ حرمت کا ہے اس وجہ سے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے اسی کو مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حرام کی شکل میں متشکل ہوگا۔

دوسرا مسئلہ

والثانية ان يذكر موصولا على وجه العطف والشركة بان يقول بسم الله واسم فلان او يقول بسم الله وفلان او بسم الله ومحمد رسول الله بكسر الدال فتحرم الذبيحة لانه اهل به لغير الله

ترجمہ ..... اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ موصلاً عطف اور شرکت کے طریقہ پر (غیر کا) ذکر کرے اس طریقہ پر کہے کہ بسم اللہ واسم فلاں یا کہے بسم اللہ وفلاں یا، بسم اللہ محمد رسول اللہ دال کے کسرہ کے ساتھ پس ذبیحہ حرام ہے اس لئے کہ اس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہے۔

تشریح ..... یہ مسائل ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے مسئلہ کا ذکر ہے جس میں غیر کا ذکر اللہ کا نام کے ساتھ کیا جائے اور عطف کے ساتھ کیا جائے جس کی امثلہ ظاہر ہیں کہ ان تمام مثالوں میں اللہ کے ساتھ دوسرے کو شریک کیا گیا ہے تو اس صورت میں ذبیحہ حرام ہے۔

تیسرا مسئلہ

والثالثة ان يقول مفصولا عنه صورة ومعنى بان يقول قبل التسمية وقبل ان يضجع الذبيحة او بعده وهذا لاباس به لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال بعد الذبح اللهم تقبل هذه عن امة محمد ممن شهدلك بالوحدانية ولى بالبلاغ.

ترجمہ ..... اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ وہ کہے صورت اور معنی دونوں اعتبار سے ذکر اللہ سے الگ اس طریقہ پر کہ وہ کہے تسمیہ سے پہلے اور ذبیحہ کو لٹانے سے پہلے یا اس کے بعد اور یہ وہ صورت ہے جس میں کوئی جرم نہیں ہے بوجہ اس کے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ذبح کے بعد فرمایا اے اللہ اس کو قبول فرما محمد کی امت کی طرف سے ان لوگوں کی طرف سے جنہوں نے تیرے لئے وحدانیت کی گواہی دی ہو اور میرے لئے پہنچانے کی۔

تشریح ..... یہ مسائل ثلثہ مذکورہ میں سے تیسرا مسئلہ ہے اور یہ صورت جائز ہے اس میں غیر کا ذکر تو ہوتا ہے مگر اللہ کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ

بالکل جدا ہوتا ہے۔

یعنی ذبح کرنے والا تسمیہ سے پہلے یا لٹانے سے پہلے یا اس کے بعد کہے اے اللہ اس قربانی کو فلاں کی طرف سے قبول فرما تو یہ جائز ہے اور اس میں شرکت کو کوئی شائبہ نہیں اور حدیث مذکور سے اس کی تائید ہو رہی ہے جس کی تفسیر واضح ہے۔

ذکر خالص شرط ہے

والشرط هو الذكر الخالص المجرد على ما قال ابن مسعود رضي الله عنه جردوا التسمية حتى لو قال عند الذبح اللهم اغفرلي لايحل لانه دعاء وسوال ولو قال الحمد لله اوسبحان الله يريد التسمية حل ولو عطس عند الذبح فقال الحمد لله لا يصح في اصح الروايتين لانه يريد به الحمد لله على نعمة دون التسمية وما تداولته الألسنة عند الذبح وهو قوله بسم الله والله اكبر منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف.

ترجمہ ...... اور شرط وہ ذکر خالص ہے جو خالی ہو (اپنے سوال وغرض سے) جیسا کہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ تسمیہ کو خالی کرو۔ یہاں تک کہ ذبح کے وقت اللهم اغفرلي کہا تو حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دعا اور سوال ہے اور اگر اس نے کہا الحمد لله یا سبحان الله درآنحالیکہ وہ اس سے تسمیہ کا ارادہ کرتا ہے تو حلال ہے اور اسے ذبح کے وقت چھینک آئی پس اس نے کہا الحمد للہ تو حلال نہ ہوگا دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق اس لئے کہ وہ اس سے نعمت باری پر اللہ کی حمد کا ارادہ کرتا ہے نہ کہ تسمیہ کا اور ذبح کے وقت جو لوگوں کی زبان زد ہے اور وہ اس کا قول بسم الله والله اكبر ہے تو یہ ابن عباسؓ سے منقول ہے اللہ تعالیٰ کے قول فاذكروا اسم الله عليها صواف کی تفسیر میں۔

تشریح ...... مسائل ثلاثہ سے فراغت کے بعد اب مصنفؒ تسمیہ کی شرط بتاتے ہیں کہ اب ذکر خالص ہونا ضروری ہے جس میں اپنی غرض اور سوال کا ملاپ نہ ہو ورنہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا لہٰذا اللهم اغفرلي سے حلال نہ ہوگا کیوں کہ یہ دعا اور سوال ہے

ہاں اگر تسمیہ کے ارادہ سے اس نے الحمد للہ یا سبحان اللہ کہا تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔ کیوں کہ یہ خالص ذکر ہے۔

اور اگر چھینک آئی جس پر اس نے الحمد للہ کیا تو اصح روایت کے مطابق ذبیحہ حلال نہ ہوگا کیوں کہ ظاہر یہی ہے کہ اس کا ارادہ تسمیہ کا نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کی نعمت پر اس کا شکر ادا کر رہا ہے۔

بوقت ذبح لوگوں کی زبان زد یہ ہے بسم اللہ واللہ اکبر تو اس کے بارے میں مصنف نے فرمایا آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے یہی قول منقول ہے مگر حضرات محققین کے نزدیک بغیر واؤ کے اللہ اکبر مستحب ہے کذا فی الزیلعی۔

ذبح کا مقام

قال والذبح بين الحلق واللبة وفي الجامع الصغير لاباس بالذبح في الحلق كله وسطه واعلاه واسفله والاصل فيه قوله عليه السلام الذكاة ما بين اللبة واللحيين ولانه مجمع المجرى والعروق فيحصل بالفعل

فيه انها رالدم على ابلغ الوجوه فكان حكم الكل سواء.

ترجمہ ..... فرمایا قدوریؒ نے اور ذبح حلق اور سینہ کے درمیان ہے اور جامع صغیر میں ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے ذبح میں پورے حلق میں اس کے بیچ میں اور بالائی حصہ میں اور نیچے کے حصہ میں اور اصل اس میں فرمان نبی کریم ﷺ ہے کہ ذکاۃ (ذبح) سینہ اور دونوں جبڑوں کے بیچ میں ہے اور اس لئے کہ حلق نالیوں اور رگوں کا سنگم ہے تو سنگم میں کام کرنے سے کامل طریقہ پر خون کا نکلنا حاصل ہو جائے گا تو سب کا حکم برابر ہوگا۔

تشریح ..... یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے نیز حدیث واضح ہے۔ یہاں صرف اتنی بات تشریح کے قابل ہے حلق کا کوئی بھی حصہ ہو اوپر کا ہو یا درمیان کا یا بیچ کا جہاں سے بھی ذبح کیا جائے برابر ہے کیوں کہ اصل مقصد تو خون کو گوشت سے الگ کر دینا ہے اور یہ مقصد ہر جگہ سے پورا ہو جائے گا

مجریٰ جاری ہونے کی جگہ جس کا ترجمہ میں نے نالی سے کر دیا ہے اور حلق میں ایک نالی وہ ہے جس میں کو کھانا جاتا ہے اور ایک نالی وہ ہے جس میں سانس لیا جاتا ہے۔

ذبح میں کون کون سی رگیں کاٹنا ضروری ہے

قال والعروق التي تقطع في الذكاة اربعة الحلقوم والمرى والودجان لقوله عليه السلام افر الأوادج بما شئت وهي اسم جمع واقلها الثلث فيتناول المرى والودجين وهو حجة على الشافعي في الاكتفاء بالحلقوم والمرى الا انه لا يمكن قطع هذه الثلثة الا بقطع الحلقوم فيثبت قطع الحلقوم باقتضائه وبظاهر ما ذكرنا يحتج مالك ولا يجوز الاكثر منها بل يشترط قطع جميعها وعندنا ان قطعها حل الأكل وإن قطع اكثرها فكذالك عند ابي حنيفة وقالا لا بد من قطع الحلقوم والمرى واحد الودجين

ترجمہ ..... قدوریؒ نے فرمایا کہ اور وہ رگیں جو خود ذکاۃ میں کاٹی جائیں گی چار ہیں حلقوم اور نرخرہ اور دونوں ودج نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جس چیز چاہو رگوں کو کاٹ دو، اور یہ (اوداج) لفظ جمع ہے اور اس کی اقل مقدار تین ہے تو یہ شامل ہوگا مرئی اور دونوں رگوں کو اور یہ حدیث حجت ہے شافعیؒ کے خلاف حلقوم اور مرئی کے اوپر اکتفاء کرنے میں مگر ان تینوں کو کاٹنا ممکن نہیں مگر حلقوم کے کاٹنے کے ساتھ، تو حلقوم کو کاٹنا اس حدیث کے اقتضاء سے ثابت ہو جانے گا اور اس کے ظاہر سے جو ہم نے ذکر کیا ہے مالکؒ استدلال کر رہے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر کی وجہ سے جائز قرار نہیں دیتے بلکہ ان تمام کو کاٹنا شرط ہے اور ہمارے نزدیک اگر ان تمام کو کاٹ دیا تو کھانا حلال ہو گیا اور اگر ان میں سے اکثر کو کاٹ دیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے ہی ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ حلقوم اور مرئی اور دونوں رگوں میں سے ایک کا کاٹنا ضروری ہے۔

تشریح ..... ذبح میں جن رگوں کو کاٹا جاتا ہے وہ چار ہیں

۱- حلقوم ۲- مرئی ۳-۴ ودجان

حلقوم اس کی اصل حلق ہے اس میں واؤ اور میم زیادہ کر دیا گیا ہے حلقوم ہو گیا ہے سانس کی نالی کو حلقوم کہتے ہیں.....وہ.....وہ نالی جس میں کھانا اور پانی جاتا ہے ودجان، ودج، کا تثنیہ ہے یہ گردن کے اگلے حصے میں دو رگیں ہوتی ہے اور حلقوم اور مری ان دونوں کے درمیان میں ہوتے ہیں اردو میں مری کو نرخرہ کہتے ہیں بہر حال یہ چار رگیں ہیں جو ذبح میں کاٹی جاتی ہیں

اب اس کے ثبوت میں ایک حدیث پیش فرمائی، افر الا وداج بما شئت ، یہ اوداج جمع ہے جس کا اقل فرد تین ہے لہٰذا اس میں نرخرہ اور ودجان داخل ہو گئے اور چونکہ یہ تینوں حلقوم کے کٹے بغیر کٹ نہیں سکتیں تو بطریق اقتضاء حلقوم بھی داخل ہو گیا اور اس طریقہ سے ساری رگیں چار ہو گئیں۔

جب حدیث سے چار رگیں ثابت ہو گئیں تو یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہوگی کیونکہ انھوں نے فرمایا کہ حلقوم اور مری کے کاٹنے پر اکتفاء جائز ہے کیوں کہ ان دونوں کے کٹنے کے بعد حیوان زندہ نہیں رہتا۔

تو امام شافعیؒ نے دو پر اکتفاء کو جائز کہا ہے اور امام مالکؒ نے ظاہر مذکور سے استدلال کرتے ہوئے چاروں کے قطع کو ضروری قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اگر کوئی رگ رہ گئی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

رہا حنفیہ کا مسئلہ تو یہاں تک تو اتفاق ہے کہ ان چار میں سے تین پر اکتفاء جائز ہے پھر وہ تین کون کون سی ہیں اس میں امام ابو حنیفہؒ اور اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لا علی التعیین جونسی تین بھی کاٹ دی گئیں تو ذبیحہ حلال ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ حلقوم اور مری کا کاٹنا تو ضروری ہے البتہ ودجان میں سے اگر ایک پر اکتفاء کیا جائے تو بہتر ہے۔

تنبیہ-۱.....افر باب افعال سے ہے مگر جب باب افعال سے آتا ہے تو اس کے معنیٰ فساد کے لئے کاٹنا ہے اور جب ثلاثی مجرد سے آتا ہے تو اس کے معنیٰ ہیں مطلقاً کاٹنا اور یہی مناسب ہے تو پھر اس کو افری پڑھنا انسب ہوگا۔

تنبیہ-۲.....اوداج اسم جمع نہیں بلکہ جمع ہے تو یہاں اسم بمعنیٰ لفظ ہے۔

رگوں کی کتنی تعداد کٹنی ضروری ہے، اقوال فقہاء

قال رضی اللہ ھکذا ذکر القدوری الاختلاف فی مختصرہ والمشھور فی کتب مشائخنا رحمھم اللہ ان ھذا قول ابی یوسف وحدہ

ترجمہ.....حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ایسے ہی قدوری نے اپنی مختصر میں اختلاف ذکر کیا ہے اور ہمارے مشائخ کی کتابوں میں مشہور یہ ہے کہ یہ فقط ابو یوسفؒ کا قول ہے

تشریح.....صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام قدوری نے اپنی مختصر میں یہی اختلاف ذکر کیا ہے جو ہم نقل کر چکے ہیں مگر مشائخ کی کتابوں میں شہرت کے ساتھ یہ منقول ہے کہ اس میں صرف امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

یعنی ابو یوسفؒ تین پر اکتفا کو جائز کہتے ہیں لیکن اس شرط کیساتھ کہ ودجان میں سے ایک پر اکتفا کیا جائے اور باقی سب کو کاٹا جائے اور

امام صاحبؒ مطلقاً تین پر اکتفا کو جائز قرار دیتے ہیں یعنی اس میں امام محمدؒ کا قول مذکور نہیں ہے

حلقوم اور اوداج کا آدھا آدھا حصہ کاٹا تو ذبیحہ حلال نہیں

قال في الجامع الصغير وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم يوكل وان قطع الاكثر من الاوداج والحلقوم قبل ان يموت اكل ولم يحك خلافا واختلف الرواية فيه

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا جامع صغیر میں اور اگر اس نے حلقوم کا آدھا حصہ کاٹ دیا اور اوداج کا آدھا حصہ کاٹ دیا تو کھایا نہیں جائے گا اور اگر اکثر کو کاٹ دیا اوداج اور حلقوم میں سے مرنے سے پہلے تو کھایا جائے گا اور اختلاف نقل نہیں کیا ہے اور اس میں روایت مختلف ہیں۔

تشریح ...... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں یہ فرمایا ہے جو مذکور ہوا جس کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ رگوں میں سے ہر ایک کو کاٹا لیکن آدھی آدھی کاٹی تو حلال نہ ہوگا اور اگر اکثر کو کاٹ دیا تو حلال ہوگا اور اکثر کو کاٹنا ذبیحہ کے مرنے سے پہلے ہونا چاہیے۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس میں کوئی اختلاف نقل نہیں فرمایا حالانکہ اس مسئلہ کے حکم میں روایت مختلف ہیں ابھی مصنفؒ مذکورہ تفصیلات کا حاصل بیان کریں گے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کے ہاں کتنی رگیں کٹ جائیں تو ذبیحہ حلال شمار ہوگا

فالحاصل ان عند ابي حنيفة اذا قطع الثلث اي ثلث كان يحل وبه كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع الى ما ذكرنا وعن محمد انه يعتبر اكثر كل فرد وهو رواية عن ابي حنيفة لان كل فرد منها اصل بنفسه لانفصاله عن غيره ولورود الأمر بفريه فيعتبر اكثر كل فرد منها

ترجمہ ...... پس حاصل یہ ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک جبکہ تین کو کاٹ دیا جونسی بھی ہوں تو حلال ہو جائے گا اور یہی پہلے ابو یوسفؒ فرمایا کرتے تھے پھر اس کی جانب رجوع کرلیا جو ہم نے ذکر کیا ہے اور محمدؒ سے منقول ہے کہ ہر فرد کا (ہر رگ) اکثر حصہ معتبر ہے اور یہی ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر فرد بذات خود اصل ہے ہر ایک کے جدا ہونے کی وجہ سے اپنے غیر سے اور حکم وارد ہونے کی وجہ سے ہر ایک کو کاٹنے کا تو ان میں سے ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہوگا۔

تشریح...... اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا مذہب یہ ہے کہ چاروں رگوں میں سے لاعلی التعیین جونسی تین بھی کاٹ دی جائیں تو درست ہے اور ذبیحہ حلال ہے اور امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے۔ پھر امام ابو یوسفؒ نے وہ قول اختیار فرمایا جو مذکور ہوا یعنی حلقوم اور مرئی اور اوداج میں سے ایک کا کاٹنا ضروری ہے۔

امام صاحبؒ کا مذہب یہ ہے کہ چاروں کو کاٹا جائے گا البتہ ان چاروں کا اکثر حصہ اگر کٹ گیا تو کافی ہے کل کا کاٹنا ضروری نہیں ہے کیوں کہ چاروں رگیں الگ الگ ہیں دوسری سے جدا ہیں تو ہر ایک کو اصل شمار کیا جائے گا تو ہر ایک کو کاٹنا ضروری ہوگا اور چونکہ حکم بنص مذکور فیما سبق ہر ایک کے قطع کا وارد ہوا ہے (ما انهر الدم وافروا الاوداج) تو ہر ایک کا حصہ اکثر کاٹنا ضروری ہے کیوں کہ اکثر کو کل کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے

مجمع الانہر ص۴۹۲ ج ۲ پر مسئلہ اسی طرح مذکور ہے اور جس کو قدوری نے ذکر کیا ہے اس کو قیل سے تعبیر کیا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل

ولا بی یوسف ان المقصود من قطع الودجین إنها ر الدم فینوب احدهما عن الاخراذ کل واحد منهما مجری الدم اما الحلقوم یخالف المری فانه مجری العلف والماء والمری مجری النفس فلا بد من قطعهما

ترجمہ ...... اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقصود دونوں ودجوں کو کاٹنے سے خون بہانا ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی نیابت کرے گی اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے خون جاری ہونے کی جگہ ہے بہر حال حلقوم نرخرہ کے مخالف ہے اس لئے کہ حلقوم گھاس اور پانی کی نالی ہے اور نرخرہ سانس کی نالی ہے تو ان دونوں کا کاٹنا ضروری ہے۔

تشریح ...... یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حلقوم اور نرخرہ ایک دوسرے کی نیابت نہ کر سکے گا کیوں کہ ان میں سے ایک کھانا اور پانی کی نالی ہے اور ایک سانس کی۔

مگر دونوں ودج میں خون ہے تو اگر ایک پر اکتفا کرلیا جائے تو جائز ہے تو کیوں کہ خون اب بھی نکل جائے گا بس اتنی سی بات ہے کہ کچھ دیر سے نکل جائے گا اور دونوں کو کاٹنے کی صورت میں جلدی نکل جاتا۔

تنبیہ ...... یہاں حلقوم گھاس اور پانی کی نالی کہا ہے اور مرئی کو سانس کی حالانکہ مسئلہ اس کے برعکس ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

ولابی حنیفة ان الاکثر یقوم مقام الکل فی کثیر من الاحکام وای ثلث قطعها فقد قطع الاکثر منها وما هو المقصود یحصل بها وهو إنها ر الدم المسفوح والتوجیه فی اخراج الروح لانه لا یحی بعد قطع مجری النفس والطعام ویخرج الدم بقطع احد الودجین فیکتفی تحرزا عن زیادة التعذیب بخلاف ما اذا قطع النصف لان الاکثر باق فکانه لم یقطع شیئا احتیاطا لجانب الحرمة۔

ترجمہ ...... اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام میں اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے اور جون سی تین کو اس نے کاٹ دیا تو اس نے چار میں سے اکثر کو کاٹ دیا اور جو مقصود ہے وہ تین کے کاٹنے سے حاصل ہو جائے گا اور وہ (مقصود) دم مسفوح کو نکالنا اور جان کے نکالنے میں جلدی کرنا ہے اس لئے کہ جانور زندہ نہیں رہے گا سانس کھانے کی نالی کٹنے کے بعد اور دونوں ودج میں سے ایک کے کٹنے سے خون نکل جائے گا تو اس پر اکتفا کرلیا جائے گا زیادہ عذاب دینے سے بچنے کے لئے بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے نصف کو کاٹا ہو (یعنی دو کو) اس لئے کہ اکثر باقی ہیں تو گویا کہ اس نے کچھ نہیں کاٹا ہے حرمت کی جانب کی وجہ سے احتیاط کے طور پر۔

تشریح ...... یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ بہت سے احکام میں اکثر کو کل کے قائم قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے مسح راس میں، اور غبار میں، ستر عورت میں۔

تو اسی طرح یہاں بھی اکثر کو کل قائم مقام کر دیا جائے گا اور لا علی التعیین جونسی تین رگوں کو کاٹ دیا گیا تو اکثر کٹ گئیں اور

مقصود خون نکالنا ہے اور یہ ہے کہ روح جلدی نکل جائے اور یہ مقصد حاصل ہے کیوں کہ جب گھاس یا سانس کی نالی کٹ گئی تو اب جانور زندہ نہیں رہے گا اور دونوں ودج میں سے جون سی کٹ گئی تو خون سارا نکل جائے گا تو تین پر اکتفا جائز ہے تا کہ جانور کو زیادہ تکلیف نہ ہو سکے۔

ہاں اگر چار میں سے دو رگیں کاٹیں تو اب ذبیحہ حلال نہ ہوگا کیوں کہ اکثر کو نہیں کاٹا تو گویا اس نے کچھ نہیں کاٹا۔

سوال...... آدھی رگیں کاٹ چکا ہے تو کچھ نہ کاٹنے کا کیا مطلب؟

جواب...... یہاں دو پہلو جمع ہو گئے ایک حلت کا اور ایک حرمت کا، اور حرمت کے پہلو کو ترجیح ہوئی ہے اس وجہ سے حرمت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کچھ نہیں کاٹا۔

تنبیہ...... امام ابو یوسفؒ کا قول احوط معلوم ہوتا ہے کیوں کہ روح اور خون نکالنا ہی مقصود نہیں یہاں تک کہ بکری کے دو ٹکڑے کرنے سے بھی یہ مقصود حاصل ہو سکتا تھا بلکہ ذکاۃ شرعی مقصود ہے اور وہ اوداج ہیں اور اوداج میان بر بنائے تغلیب چاروں داخل ہیں (کما صرح فی الدر المختار) تو بہتر تو یہ ہے کہ چاروں کو کاٹا جائے لیکن اگر تین پر اکتفا ہو حلقوم اور مرئی میں مخالفت کی وجہ سے ان کو الگ الگ اعتبار کیا جائے گا اور ودجان میں ایک دوسری کی نیابت کر سکتی ہے اور امام صاحبؒ نے جو یہ کلیہ ارشاد فرمایا کہ اکثر کے لئے کل کا حکم ہے تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ورنہ سورہ فاتحہ کی سات آیتوں میں سے پانچ پر اکتفا جائز ہونا چاہیئے۔ حالانکہ سہواً ایسا کرنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے۔ بہر حال جہاں دلیل نہ ہو وہاں اکثر کو کل کے قائم مقام نہیں کیا جا سکتا۔

کن چیزوں سے جانوروں کو ذبح کرنا درست ہے، اقوال فقہاء

قال ويجوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا كان منزوعا حتى لا يكون با كله باس الا انه يكره هذا الذبح وقال الشافعي المذبوح ميتة لقوله عليه السلام كل ما انهر الدم وافرى الاوداج ماخلا الظفر والسن فانها مدى الحبشة ولانه فعل غير مشروع فلا يكون ذكاة كما اذا ذبح بغير المنزوع

ترجمہ...... محمدؒ نے فرمایا اور جائز ہے ذبح کرنا ناخن اور دانت اور سینگ سے جب کہ یہ جدا ہوں یہاں تک اس کے کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے مگر یہ ذبح مکروہ ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مذبوح مردار ہے نبیؐ کے فرمان کی وجہ سے کہ ان جانوروں کو کھاؤ جن کا خون نکال دیا گیا ہو اور اوداج کاٹ دی گئی ہوں علاوہ ناخن اور دانت کے اس لئے کہ یہ حبشیوں کی چھری ہے اور اس لئے کہ یہ (ناخن وغیرہ سے ذبح) فعل غیر مشروع ہے تو یہ ذکاۃ نہ ہوگی جیسا کہ غیر منزوع سے ذبح کیا ہو۔

تشریح...... جانور کو کن چیزوں سے ذبح کرنا جائز ہے اور کن سے نہیں یہاں ان کو بیان کیا جائے گا اگر جانور کا سینگ جانور سے جدا ہو اور اوداج کو کاٹ سکتے ہوں تو پھر ان سے ذبح جائز ہوگا اور وہ ذبیحہ حلال ہوگا اور اس کا کھانا مباح ہوگا یہ ہمارا مذہب ہے۔ اور امام شافعیؒ ایسے مذبوح کو مردار قرار دیتے ہیں جس پر امام شافعیؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں اول حدیث اور دوسری دلیل عقلی۔

حدیث تو ظاہر ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ ناخن وغیرہ سے ذبح کرنا غیر مشروع ہے تو پھر یہ طریقہ ذکاۃ نہ بنے گا جیسے جب کہ ناخن

وغیرہ الگ نہ ہوں اور ان سے ذبح کیا جائے تو حلال نہیں ہے۔

احناف کی دلیل

ولنا قوله عليه السلام انهر الدم بما شئت ويروى افر الاوداج بما شئت وما رواه محمول على غير المنزوع فان الحبشة كانوا يفعلون ذالك ولانه الة جارحة فيحصل به ما هو المقصود وهو اخراج الدم وصار كالحجر والحديد بخلاف غير المنزوع لانه يقتل بالثقل فيكون في معنى المنخنقة وانما يكره لان فيه استعمال جزء الادمي ولان فيه اعسارا على الحيوان وقد امرنا فيه بالاحسان

ترجمہ...... اور ہماری دلیل فرمان نبی اکرم ﷺ ہے کہ تو خون بہادے کسی چیز سے چاہے اور مروی ہے کہ اوداج کو کاٹ دے جس چیز سے چاہے اور جس روایت کو شافعیؒ نے روایت کیا ہے وہ غیر منزوع پر محمول ہے اس لئے کہ حبشی لوگ ایسا کرتے تھے اور اس لئے کہ یہ زخم کرنے والا آلہ ہے تو جو مقصود ہے وہ اس سے حاصل ہو جائے گا اور وہ خون نکالنا ہے اور پتھر اور لوہے کے مثل ہو گیا بخلاف غیر منزوع کے اس لئے کہ ذابح بوجھ سے قتل کرے گا تو یہ منخنقہ (گلا گھونٹے ہوئے) کے معنیٰ میں ہو گیا اور یہ مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں آدمی کے جزء کا استعمال ہے اور اس لئے کہ اس میں حیوان پر سختی ہے حالانکہ ہم کو جانور کے ذبح میں احسان کرنے کا حکم کیا گیا ہے۔

تشریح...... یہ امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل ہے جس میں دو روایات مذکور ہیں جن میں عموم ہے یعنی خون نکالنے کا حکم جس طرح نکل جائے۔

وہی وہ حدیث جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے تو وہ غیر منزوع پر محمول ہے کیوں کہ حبشی لوگ دانتوں اور ناخنوں سے ذبح کیا کرتے تھے نیز دانت اور ناخن وغیرہ سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے تو یہ دونوں لوہے اور پتھر کے مثل ہو گئے ہاں اگر ناخن وغیرہ جدا نہ ہوں تو پھر ذبیحہ حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں ذابح اپنے بوجھ سے قتل کرتا ہے تو پھر یہ ذبح منخنقہ کے معنیٰ میں ہوگا اور دلیل کراہت یہ ہے کہ اس میں آدمی کا جزء استعمال کیا جاتا ہے جس میں انسان کی اہانت ہے نیز اس میں حیوانات پر سختی ہوتی ہے حالانکہ ان کے ساتھ بھلائی اور نیکی کا حکم دیا گیا ہے۔

لیط، اور مروہ اور لگے ہوئے دانت اور ناخن سے ذبح کا حکم

قال ويجوز الذبح بالليطة والمروة وكل شئى انهر الدم الا السن القائم والظفر القائم فان المذبوح بهما ميتة لما بينا ونص محمد في الجامع الصغير على انها ميتة لانه وجد فيه نصا وما لم يجد فيه نصا يحتاط في ذالك فيقول في الحل لا باس به وفي الحرمة يقول يكره اولم يو كل

ترجمہ......قدوری نے فرمایا اور ذبیحہ جائز ہے لیط (نرکل کا پوست جس میں دھار ہوتی ہے) اور مروہ (سخت وسفید پتھر جس میں دھار ہو) سے اور ہر اس چیز سے جو خون بہادے علاوہ لگے ہوئے دانت اور لگے ہوئے ناخن کے پس جس کو ان دونوں سے ذبح کیا جائے وہ مردار ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور محمدؒ نے جامع صغیر میں تصریح کی ہے اس بات پر کہ وہ مردار ہے اس لئے انہوں نے اس

میں کوئی نص پائی ہوگی اور جس میں وہ نص نہیں پاتے تو اس میں احتیاط کرتے ہیں پس حلت کی صورت میں لا بأس بہ کہتے ہیں اور حرمت میں کہتے ہیں مکروہ ہے یا کھایا نہیں جائے گا۔

تشریح ہر وہ چیز جو خون بہادے اس سے ذبح جائز ہے خواہ وہ بانس کا چھلکا ہو یا پتھر ہو جس میں دھار ہو البتہ وہ ناخن اور دانت جو لگا ہوا ہے اس سے ذبح جائز نہیں بلکہ ذبیحہ مردار ہوگا کیونکہ اس صورت میں جانور بوجھ سے مرے گا تو منخنقہ کے درجے میں ہوگا۔

اور امام محمدؒ کی عادت یہ ہے کہ جہاں ان کو کوئی نص نہیں ملتی تو احتیاط سے کام لیتے ہیں اور اس وقت حرمت کی صورت میں یکرہ یا لم یو کل کہتے ہیں اور حلت کی صورت میں لا بأس بہ کہتے ہیں مگر لگے ہوئے ناخن اور دانت کے بارے میں انہوں نے جامع صغیر میں یہ صراحت کی ہے کہ ذبیحہ مردار ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے اس باب میں کوئی نص پائی ہوگی۔

مستحبات ذبح

قال ویستحب ان یحد الذابح شفرته لقوله علیه السلام ان الله کتب الاحسان علی کل شئی فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ولیحد احدکم شفرته ولیرح ذبیحة ویکره ان یضجعها ثم یحد الشفرة لماروی عن النبی علیه السلام انه رای رجلا اضجع شاة وهو یحد شفرته فقال لقد اردت ان تمیتها موتات هلا حددتها قبل ان تضجعها.

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور مستحب ہے کہ ذابح اپنی چھری کو تیز کرے نبی کریم ﷺ کے فرمان کی وجہ سے بے شک اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پر احسان کرنا فرض کیا ہے پس جب تم قتل کرو تو اچھا قتل کرو تو اچھی طرح ذبح کرو اور چاہئے کہ تم میں ہر ایک اپنی چھری کو تیز کرے اور اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچائے اور مکروہ ہے یہ کہ ذبیحہ کو لٹائے پھر چھری تیز کرے بوجہ اس کے نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے بکری لٹائی اور وہ اپنی چھری تیز کر رہا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا تو نے ارادہ کیا ہے کہ اس کو چند موتوں سے مارے اس کو لٹانے سے پہلے کیوں تو نے چھری تیز نہیں کی۔

تشریح ..... چھری کو تیز کرنا مستحب ہے اور مستحب ہے کہ جانور کو لٹانے سے پہلے چھری تیز کرے جس کی دلیل یہ دونوں حدیثیں ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں جن کی تفسیر واضح ہے۔

مکروہات ذبح

قال ومن بلغ بالسکین النخاع اوقطع الرأس کره له ذالک وتوکل ذبیحته وفی بعض النسخ قطع مکان بلغ والنخاع عرق ابیض فی عظم الرقبة. اما الکراهة فلماروی عن النبی علیه السلام انه نهی ان تنخع الشاة اذا ذبحت وتفسیره ما ذکرناه وقیل معناه ان یمدراسه حتی یظهر مذبحه وقیل ان یکسر عنقه قبل ان یسکن من الاضطراب وکل ذالک مکروه وهذا لان فی جمیع ذالک وفی قطع الراس زیادة تعذیب الحیوان بلا فائدة وهو منهی عنه والحاصل ان ما فیه زیادة ایلام لا یحتاج الیه فی الذکاة مکروه ویکره ان یجرما یرید ذبحه برجله الی المذبح وان تنخع الشاة قبل ان تبرد یعنی تسکن من الاضطراب وبعده لا الم فلا یکره

النخع والسلخ ان الكراهة لمعنى زائد وهو زيادة الالم قبل الذبح او بعده فلا يوجب التحريم فلهذا قال تؤكل ذبيحته.

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا کہ اور جس نے چھری کو نخاع تک پہنچایا یا سر کاٹ دیا تو یہ اس کے لئے مکروہ ہے اور اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا اور بعض نسخوں میں بلغ کے بجائے قطع ہے اور نخاع گردن کی ہڈی میں ایک سفید رگ ہے بہر حال کراہت پس اس وجہ سے ہے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ نے بکری کے اندر نخاع تک پہنچنے سے منع فرمایا ہے جب کہ وہ ذبح کی جائے اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے اور کہا گیا کہ نخاع کے معنی یہ ہیں کہ مذبوح کا سر کھینچا جائے یہاں تک کہ اس کا مذبح ظاہر ہو جائے اور کہا گیا کہ (اس کی تفسیر یہ ہے کہ) اس کی گردن الگ کی جائے اس سے پہلے کہ وہ اضطراب سے سکون میں ہو اور یہ تمام باتیں مکروہ ہیں اور یہ اس لئے کہ ان تمام باتوں میں سر کاٹنے میں حیوان کو بلا فائدہ کے زیادہ تکلیف دینا ہے اور یہ منہی عنہ ہے (یعنی اس سے منع کر دیا گیا ہے) اور اصول کلی یہ ہے کہ ہر وہ کام جس میں زیادہ تکلیف دینا ہو جس کی جانب ذکاۃ میں کوئی حاجت نہیں ہے تو وہ مکروہ ہے اور مکروہ ہے یہ کہ اس بکری کو جس کے ذبح کا ارادہ کرتا ہے اس کے پیر سے مذبح کی جانب (جس جگہ ذبح کیا جائے) اور (مکروہ ہے) یہ کہ بکری کا سر الگ کیا جائے اس سے پہلے کہ وہ ٹھنڈی ہو یعنی اضطراب سے سکون میں آئے اور اس کے بعد کوئی تکلیف نہیں ہے تو سر الگ کرنا اور کھال اتارنا کچھ مکروہ نہ ہوگا مگر تحقیق کہ کراہت ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے اور وہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد تکلیف کی زیادتی ہے تو یہ تحریم کو واجب نہیں کرے گا اسی وجہ سے قدوری نے فرمایا تؤکل ذبیحتہ (یعنی اس کا کھایا جائے گا)۔

تشریح ... ہر وہ کام جس کی ذبح میں ضرورت نہ ہو اور اس سے مذبوح کو تکلیف پہنچے وہ مکروہ ہے لیکن ذبیحہ حلال ہوگا چونکہ یہاں خرابی نفس ذبح میں نہیں ہے بلکہ ایک زائد معنی کی وجہ سے خرابی آئی ہے اور وہ بلا وجہ ایلام ہے تو یہ ذبیحہ کی حرمت کا ثابت ہیں کرے گا بلکہ ذبیحہ حلال ہے البتہ یہ فعل مکروہ ہے۔

پھر وہ کیا افعال ہیں جو مکروہ ہیں:

۱- حرام مغز تک بوقت ذبح کاٹنا۔
۲- سر کو کھینچنا تاکہ مذبوح کا مذبح ظاہر ہو جائے۔
۳- ٹھنڈا ہونے سے پہلے گردن الگ کرنا۔
۴- پاؤں پکڑ کر مذبح تک لے جانا۔
۵- ٹھنڈا ہونے سے پہلے کھال اتارنا۔

اول ذکر کردہ تینوں کو نخاع کی تفسیر میں بیان کیا گیا ہے۔

بکری کو گدی کے پیچھے سے ذبح کرنے کا حکم

قال وان ذبح الشاة من قفاها فبقيت حية حتى قطع العروق حل لتحقق الموت بما هو ذكاة ويكره لان فيه زيادة الالم من غير حاجة فصار كما اذا جرحها ثم قطع الاوداج وان ماتت قبل قطع العروق لم تؤكل

لوجود الموت بما ليس بذكاة فيها

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور اگر بکری کو ذبح کیا اس کی گردن سے پس وہ زندہ باقی رہی، یہاں تک کہ تمام رگیں کاٹی گئیں تو حلال ہے موت کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس چیز سے جو کہ ذکاۃ ہے اور یہ مکروہ ہے اس وجہ سے کہ اس میں بغیر ضرورت کے زیادہ تکلیف دینا ہے پس ایسا ہو گیا جیسے جبکہ اس کو زخمی کیا پھر رگوں کو کاٹا ہو اور اگر وہ رگوں کو کاٹنے سے پہلے مرگئی تو نہیں کھائی جائے گی موت کے پائے جانے کی وجہ سے اس چیز سے جو کہ بکری میں ذکاۃ نہیں ہے۔

تشریح..... اگر بکری کو گدی کے پیچھے سے ذبح کیا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ ذبح کی رگوں کے کٹنے تک وہ زندہ ہے یا اس سے پہلے ہی مرگئی۔ اول صورت میں وہ حلال ہے اور دوسری صورت میں حلال نہیں ہے البتہ بہر دو صورت یہ فعل مکروہ ہے اس لئے کہ یہ بلا ضرورت زیادہ تکلیف دینا ہے۔

کن جانوروں میں ذبح اختیاری اور کن میں ذبح اضطراری ہوگی

قال وما استانس من الصيد فذكاته الذبح وما توحش من النعم فذكاته العقر و الجرح لان ذكاة الاضطرار انما يصار اليه عند العجز عن ذكاة الاختيار على ما مرو العجز متحقق في الوجه الثاني دون الاول

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور جو شکار مانوس ہو گیا تو اس کی ذکاۃ ذبح ہے اور جو چوپاؤں میں سے وحشی ہو گیا تو اس کی ذکاۃ کونچ کاٹنا اور زخمی کرنا ہے اس لئے کہ ذکاۃ اضطراری اس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے ذکاۃِ اختیاری سے عاجزی کے وقت اس تفصیل کے مطابق جو گذر گئی اور عاجزی متحقق ہے دوسری صورت میں نہ کہ پہلی میں۔

تشریح..... ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے کہ ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں:

۱- اضطراری ۲- اختیاری

یہ دونوں کہاں کہاں مشروع ہیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے۔

اب یہ بتاتے ہیں کہ پالتو جانور ہے جیسے بھینس وغیرہ لیکن وہ بدک کر وحشی ہو گیا تو اب یہاں ذکاۃ اضطراری جائز ہے اور اگر وحشی جانور پالنے کی وجہ سے مانوس ہو گیا، تو اب یہاں ذکاۃ اختیاری سے کام لیا جائے گا۔

اونٹ یا کوئی اور چوپایہ کنویں میں گر جائے اور ذبح اختیاری سے عجز متحقق ہو جائے تو ذکاۃ اضطراری کافی ہے

وكذا ما تردى من النعم في بير و وقع العجز عن ذكاة الاختيار لما بينا وقال مالك لايحل بذكاة الاضطرار في الوجهين لان ذالك نادر ونحن نقول المعتبر العجز وقد تحقق فيصار الى البدل كيف وانا لا نسلم الندرة بل هو غالب

ترجمہ ...... اور ایسے ہی جو جانور کنویں میں گر گیا اور ذکاۃ اختیاری سے عاجزی واقع ہوگئی (تو ذکاۃ اضطراری جائز ہے) اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور مالکؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نادر ہے اور ہم کہتے ہیں کہ معتبر وہ حقیقت عجز ہے اور وہ عجز متحقق ہے تو بدل کی جانب رجوع کیا جائے گا کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ ہم ندرت کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ تو غالب ہے۔

تشریح ...... مثلاً اونٹ یا کوئی اور چوپایہ کنویں میں گر گیا تو اب ذکاۃِ اختیاری سے عاجزی واقع ہوگئی لہٰذا ذکاۃ اضطراری جائز ہوگئی۔

مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہو یا پہلی والی کہ اہلی جانور وحشی ہو جائے بہر دو صورت ذکاۃِ اضطراری جائز نہیں ہے کیوں کہ ایسا ہونا شاذ و نادر ہے اور نادر پر احکام کی بنیاد نہیں رکھی جاتی۔

ہم نے کہا کہ جائز ہے اور دلیل یہ ہے کہ ذکاۃِ اضطراری ذکاۃِ اختیاری کا بدل ہے کہ جب ذکاۃِ اختیاری سے عجز ہو جائے تو ثانی سے کام لیا جائے اور یہاں عاجزی متحقق ہے لہٰذا بدل کی طرف رجوع ہوگا۔ اور رہا امام مالکؒ کا یہ فرمان کہ یہ نادر ہے یہ غیر مُسلَّم ہے بلکہ ایسا تو بکثرت ہوتا رہتا ہے۔

پالتو چوپایہ وحشی ہو جائے تو ذکاۃ اضطراری جائز ہے

وفي الكتاب اطلق فيما توحش من النعم وعن محمد ان الشاة اذا ندت في الصحراء فذكاتها العقر وان ندت في المصر لاتحل بالعقر لانها لا يدفع عن نفسها فيمكن اخذها في المصر فلا عجز والمصر وغيره سواء في البقر والبعير لانهما يدفعان عن انفسهما فلا يقدر على اخذهما وان ندافي المصر فيتحقق العجز والصيال كالند اذا كان لا يقدر على اخذه حتى لو قتله المصول عليه وهو يريد الذكاة حل اكله .

ترجمہ...... اور کتاب قدوری میں مطلق فرمایا ہے ان چوپایوں کے بارے میں جو وحشی ہوگئے اور محمدؒ سے منقول ہے کہ بکری جب جنگل میں بدک جائے تو اس کی ذکاۃ عقر ہے اور اگر شہر میں بدکے تو وہ کونچ کاٹنے سے حلال نہ ہوگی اس لئے کہ وہ اپنے نفس سے مدافعت نہیں کرسکتی تو اس کو شہر میں پکڑ لینا ممکن ہے تو عجز نہیں ہے اور شہر اور غیر شہر گائے اور اونٹ میں برابر ہیں اس لئے کہ وہ دونوں اپنے نفس سے مدافعت کر سکتے ہیں تو کوئی ان کے پکڑنے پر قادر نہ ہوگا اگر چہ وہ دونوں شہر میں بدکیں تو عجز متحقق ہوتا ہے اور حملہ کرنا بدکنے کے مثل ہے جب کہ وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو یہاں تک اگر اس کو مصول علیہ (جس پر حملہ کیا گیا ہے) نے قتل کر دیا حالانکہ وہ ذکاۃ کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا کھانا حلال ہے۔

تشریح...... امام قدوری نے اس میں تفصیل بیان نہیں فرمائی بلکہ مطلقاً یہ فرمایا کہ جب پالتو چوپایہ وحشی ہو جائے تو ذکاۃِ اضطراری جائز ہے۔

مگر امام محمدؒ نے اس میں تفصیل بیان کی ہے کہ گائے اور اونٹ میں تو یہ حکم مطلق ہے یعنی وہاں شہر اور جنگل دونوں کا حکم ایک ہے۔ لیکن بکری کا حکم جنگل میں تو یہی ہے مگر شہر میں یہ ہے کہ وہاں ذکاۃ اضطراری جائز نہیں ہے کیوں کہ بکری کو پکڑنا آسان ہے۔ پھر وہ اپنے ضعف کی وجہ سے مدافعت بھی نہیں کرسکتی البتہ جنگل میں یہ ہوسکتا ہے کہ وہ کسی جھاڑ میں چھپ جائے اور نہ ملے اور ہوسکتا ہے کہ دور نکل

غائب ہو جائے تو اس صورت میں ذکاۃ اضطراری کی اجازت ہوگی اور بھینس گائے اور اونٹ مدافعت پر قادر ہیں لہٰذا ان کا حکم جنگل اور شہر میں برابر ہے۔

اگر بھینس اور اونٹ نے کسی پر حملہ کیا تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو بدکنے کا ہے لہٰذا اگر اس نے جس پر حملہ کیا گیا تھا اس کو قتل کر دیا اور اس نے ذکاۃ کے ارادہ سے قتل کیا ہے تو ذکاۃ ہوگئی اور اس کو کھانا حلال ہو گیا۔

البتہ اگر وہ چوپایہ کسی اور کا تھا تو اس پر اس کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اور ذبیحہ حلال ہوگا جس کا کھانا جائز ہے۔

اونٹ میں نحر، گائے، بکری میں ذبح مستحب ہے

قال والمستحب فی الابل النحر فان ذبحها جاز ویکره والمستحب فی البقرو الغنم الذبح فان نحرهما جاز ویکره اما الاستحباب فیه لموافقة السنة المتوارثة ولا جتماع العروق فیها فی المنحرو فیهما فی المذبح والکراهة لمخالفة السنة وهی لمعنی فی غیره فلا تمنع الجواز والحل خلافا لما یقوله مالک انه لا یحل

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور اونٹ میں نحر مستحب ہے پس اگر اس کو ذبح کیا تو جائز ہے اور مکروہ ہے اور مستحب گائے اور بکری میں ذبح ہے پس اگر ان دونوں کو نحر کیا تو جائز ہے اور مکروہ ہے بہر حال اس میں استحباب سنت متوارثہ کی مخالفت کی وجہ سے ہے اور اونٹ میں رگوں کے جمع ہونے کی وجہ سے منحر میں اور گائے اور بکری میں مذبح میں اور کراہت سنت کی مخالفت کی وجہ سے ہے اور یہ کراہت ایسے معنیٰ کی وجہ سے ہے جو ذبح کے غیر میں ہے تو یہ کراہت جواز اور حلت کو نہیں روکے گی بخلاف اس کے جو مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ حلال نہیں ہوگا۔

تشریح نحر اور ذبح کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے اب فرماتے ہیں کہ بکری ہو یا اونٹ ہو یا گائے ہر ایک میں ذبح اور نحر جائز ہے اور ذبیح حلال ہے مگر اونٹ میں نحر مستحب اور ذبح مکروہ ہے اور بکری اور گائے میں ذبح مستحب اور نحر مکروہ ہے وجہ استحباب یہ ہے کہ یہی سنتِ متوارثہ ہے۔

اور اونٹ میں تمام رگوں کا اجتماع نحر میں ہے اور گائے اور بکری میں مذبح میں ہے اور حسب سابق یہ کراہت حلت اور جواز کو نہیں روکے گی۔

اونٹنی یا گائے کو ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے مردہ بچہ نکلے تو اس کا کیا حکم ہے، اقوال فقہاء

قال ومن نحر ناقة او ذبح بقرة فوجد فی بطنها جنینا میتالم یو کل اشعر اولم یشعر وهذا عند ابی حنیفة وهو قول زفر والحسن ابن زیاد رحمهما الله وقال ابو یوسف ومحمد رحمهما الله اذا تم خلقته اکل وهو قول الشافعی

ترجمہ.....قدوری نے فرمایا اور جس نے اونٹنی نحر کی یا گائے ذبح کی پس پایا اس کے پیٹ میں مرا ہوا بچہ تو کھایا نہیں جائے گا اس کے بال اُگے ہوں یا نہ اُگے ہوں اور یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور یہی زفرؒ اور حسن ابن زیادؒ کا قول ہے اور فرمایا ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے جب اس کی

خلقت تام ہو چکی ہو تو کھایا جائے گا اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔

اونٹنی یا گائے وغیرہ ذبح کیا گیا اور ان کے پیٹ میں مرا ہوا بچہ نکلا تو اس کا کیا حکم ہے؟

تشریح ..... تو امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ اور امام حسن ابن زیاد کا مذہب یہ ہے کہ اس کو کھایا نہیں جائے گا خواہ اس کے بال اُگے ہوں یا نہ اُگے ہوں اور خواہ تام الخلقت ہو یا نہ ہو بہر صورت یہی حکم ہے۔

اور امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کا قول یہ ہے کہ جب وہ تام الخلقت ہو چکا ہو تو کھایا جائے گا ورنہ نہیں۔

صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل

لقوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه ولانه جزء من الام حقيقة لانه يتصل بها حتى يفصل بالمقراض ويتغذى بغذائها ويتنفس بتنفسها وكذا حكما حتى يدخل في البيع الوارد على الام ويعتق باعتاقها واذا كان جزء منها فالجرح في الام ذكاة له عند العجز عن ذكاته كما في الصيد

ترجمہ..... حضور اقدس ﷺ کے فرمان کی وجہ سے کہ جنین کی ذکاۃ اس کی ماں کی ذکاۃ ہے اور اس لئے کہ جنین حقیقۃً ماں کا جزء ہے اس لئے کہ جنین ماں کے ساتھ متصل ہے یہاں تک کہ الگ کیا جاتا ہے (ماں سے) قینچی کے ذریعہ اور جنین غذا پاتا ہے ماں کی غذا سے اور سانس لیتا ہے ماں کے سانس لینے سے اور ایسے ہی (جنین ماں کا جزء ہے) حکم کے اعتبار سے یہاں تک کہ جنین داخل ہوتا ہے اس بیع میں جو ماں کے اوپر وارد ہونے والی ہو اور جنین آزاد ہو جاتا ہے ماں کے آزاد کرنے سے اور جبکہ جنین ماں کا جزء ہے تو ماں کے اندر زخم کر دینا جنین کی ذکاۃ ہوگی جنین کی ذکاۃ سے عاجزی کے وقت جیسا کہ شکار میں۔

تشریح..... یہ صاحبین اور امام شافعیؒ کی دلیل ہے ایک دلیل نقلی اور دوسری دلیل عقلی۔

دلیل نقلی..... یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ ماں کی ذکاۃ جنین کی ذکاۃ ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ماں کو ذبح کرنا وہ بچہ کا ذبح کرنا ہے لہٰذا پھر اس کو کھانا جائز ہو گیا۔

دلیل عقلی..... یہ ہے کہ جنین حقیقۃً بھی اور حکماً بھی ماں کا جزء ہے جب وہ ہر اعتبار سے ماں کا جزء ہے تو ماں کی ذکاۃ جنین کی ذکاۃ ہونی چاہیے حقیقۃً جزء ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جنین ماں سے متصل ہے اور اگر اس کو الگ کرنا ہو تو ماں کی ناف وغیرہ کاٹ کر الگ کرنا ہوگا نیز ماں کی غذا سے وہ غذا پاتا ہے ماں کے سانس لینے سے وہ سانس لیتا ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ جنین حقیقت کے اعتبار سے ماں کا جزء ہے۔

حکماً ماں کا جزء ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ماں کو فروخت کیا جاتا ہے تو اس میں جنین بھی داخل ہوتا ہے اور جب ماں آزاد کی جاتی ہے تو جنین بھی آزاد ہو جاتا ہے بہر حال جب جنین ماں کا جز ٹھہرا تو ماں کی ذکاۃ جنین کی ذکاۃ ہونی چاہیے۔

اور یہ ایسا ہے جیسے شکار میں ذکاۃِ اختیاری سے عاجزی کی وجہ سے ذکاۃِ اضطراری سے کام لیا جاتا ہے اسی طرح یہاں جنین کی ذکاۃ سے عجز ہے تو اس کی ماں کی ذکاۃ پر اکتفا کر لیا جائے گا۔ یہ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کا بیان ہو گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

ولہ انہ اصل فی الحیوۃ حتی یتصور حیاتہ بعد موتھا وعند ذالک یفرد بالذکاۃ ولھذا یفرد بایجاب الغرۃ ویعتق باعتاق مضاف الیہ وتصح الوصیۃ لہ وبہ وھو حیوان دموی وما ھو المقصود من الذکاۃ وھو التمیز بین الدم واللحم لا یتحصل بجرح الام اذھو لیس بسبب لخروج الدم عنہ فلا یجعل تبعا فی حقہ

ترجمہ ..... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جنین حیوۃ میں اصل ہے یہاں تک کہ جنین کی حیات مقصود ہے ماں کی موت کے بعد اس وقت ذکاۃ کو الگ سے لیا جائے گا اور اسی وجہ سے الگ سے لایا جاتا ہے غرہ کو واجب کرنا اور جنین آزاد ہو جاتا ہے ایسے اعتاق سے جو جنین کی جانب مضاف ہو اور صحیح ہے وصیت جنین کے لئے جنین کی اور جنین ایک حیوان دموی ہے اور جو ذکاۃ سے مقصود ہے اور وہ خون اور گوشت کے درمیان امتیاز ہے حاصل نہیں ہوگا ماں کو زخمی کرنے سے اس لئے کہ وہ (ماں کو زخمی کرنا) جنین کے خون نکلنے کا سبب نہیں ہے تو جنین کو تابع نہیں کیا جائے گا خروج دم کے حق میں۔

تشریح ..... یہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے کہ جنین اپنی حیات میں مستقل ہے یہی تو وجہ ہے کہ ماں کی موت کے بعد جنین کی حیات متصور ہے بلکہ اس کا وقوع ہے جیسا کہ امام طحاویؒ کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا جب جنین کا استقلال ثابت ہو گیا تو اس کی ذکاۃ الگ سے کرنی ہوگی۔

اگر دو عورتوں میں مثلاً لڑائی ہوئی اور ایک نے دوسری کے پیٹ پر لات ماری۔ اور اتفاق سے جس کے پیٹ پر لات ماری اس کے پیٹ میں بچہ ہے جو اس کی لات کی وجہ سے مر گیا اور ماں زندہ ہے تو لات مارنے والی پر ایک غرہ واجب ہوگا یعنی ایک غلام یا باندی واجب ہوگی۔ جس کی قیمت پانچ سو درہم ہونی چاہیئے (دیکھئے تفصیلہ فی الجنایات) تو تنہا جنین کی وجہ سے ایجاب غرہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک مستقل چیز ہے۔

اگر مولیٰ نے کہا کہ میں نے وہ بچہ آزاد کیا جو اس باندی کے پیٹ میں ہے تو تنہا بچہ آزاد ہو جائے گا یہ بھی استقلال کی دلیل ہے۔

کسی نے وصیت کی کہ اس عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کو میرے مال سے اتنا مال دے دینا تو وصیت صحیح ہے۔ اسی طرح اگر وصیت کی کہ میری گھوڑی کے پیٹ میں جو بچہ ہے یہ فلاں کو دے دینا تو وصیت صحیح ہے۔ تو یہ دونوں مسئلے اس پر دال ہیں کہ جنین میں استقلال ہے۔

نیز جنین ایسا حیوان ہے جس میں خون ہے اور ذکاۃ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خون اور گوشت الگ الگ ہو جائیں اور ظاہر ہے کہ ماں کے زخم سے بچہ کا خون نہیں نکلے گا لہٰذا پھر خروج دم کے حق میں بچہ کو ماں کے تابع کیا جائے کیسے ہو سکتا ہے۔

ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ ماں کی ذکاۃ بچہ کی ذکاۃ نہیں ہو سکتی۔

صاحبین اور امام شافعیؒ کے قیاس کا امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب

بخلاف الجرح فی الصید لانہ سبب لخروجہ ناقصا فیقام مقام الکامل فیہ عند التعذر وانما یدخل فی البیع تحریا لجوازہ کیلا یفسد باستثنائہ ویعتق باعتاقھا کیلا ینفصل من الحرۃ ولد رقیق

ترجمہ ..... بخلاف شکار کے اندر زخم لگانے کے اس لئے کہ یہ اس کے خون نکلنے کا سبب ہے نقصان کے طریقہ پر پس شکار میں ناقص کو کل کی جگہ پر رکھدیا جائے گا تعذر کے وقت اور جنین بیع میں داخل ہوتا ہے جواز بیع کو طلب کرنے کی وجہ سے تاکہ بیع فاسد نہ ہو جائے جنین کے استثناء کی وجہ سے اور جنین آزاد ہو جاتا ہے ماں کو آزاد کرنے سے تاکہ جدا نہ ہو حرہ سے رقیق بچہ۔

تشریح ..... آپ نے جنین کو جو شکار پر قیاس کیا ہے یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیوں کہ شکار میں تو ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے کچھ خون نکل جاتا ہے اگر چہ سارا خون نہ نکلے تو تعذر کی وجہ سے ناقص کو کامل کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔

اور رہا جنین تو اس میں تو خون بالکل نہیں نکلے گا کیوں کہ ظاہر ہے ماں کا خون نکلنے کی وجہ سے اس کا خون نہیں نکلے گا نہ ناقص اور نہ کامل تو پھر اس کا شکار پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

پھر آپ نے جو فرمایا ہے کہ جنین ماں کی بیع میں داخل ہوتا ہے اور یہ جزء ہونے کی دلیل ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم ماقبل میں استقلال کے دلائل پیش کر چکے ہیں اور رہا بیع میں جنین کا دخل ہونا ہے وہ جزئیت کی بناء پر نہیں بلکہ بیع کو فساد سے بچانے کی وجہ سے ہے۔ کیوں کہ اگر بیع سے جنین کا استثناء کر دیا جائے تو بیع فاسد ہے۔

نیز جنین ماں کی آزادی کی وجہ سے جو آزاد ہوتا ہے وہ جزئیت کی بناء پر نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ حرہ سے حرام بچہ پیدا نہ ہو ورنہ ایسا ہو جائے گا کہ آم کے درخت پر امرود آئیں بہر حال ان تمام دلائل مذکورہ کی وجہ سے نیز احتیاط کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے ہم نے کہا کہ جنین کو اس صورت میں کھایا نہیں جائے گا۔

تنبیہ ..... امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے حدیث مذکور کا جواب نہیں دیا گیا۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ حدیث تشبیہ پر محمول ہے یعنی جیسے ماں کی ذکاۃ ہے ایسے ہی جنین کی ذکاۃ ہے۔ مثلاً بچہ پیٹ سے زندہ نکلا تو اس کو ٹھیک ماں کی طرح ذبح کر دیا جائے اور کھایا جائے۔

نیز حلت و حرمت کا اجتماع ہے جس میں حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے نیز ایک نفس کی ذکاۃ دو نفسوں کی ذکاۃ کیوں کر ہوگی اور صحیح قول امام صاحبؒ کا ہے کذا فی المضمرات۔ ملاحظہ ہو سکب الانہر ص ۴۳۵ ج ۲۔

فصل فیما یحل اکلہ وما لا یحل

ترجمہ ..... یہ فصل ہے ان حیوانات کے بیان میں جن کو کھانا حلال ہے اور جن کو کھانا حلال نہیں ہے اس کی تشریح واضح ہے

کن چوپاؤں اور پرندوں کا کھانا حرام ہے

قال ولا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور لان النبی علیہ السلام نھی عن اکل کل ذی مخلب من الطیور وکل ذی ناب من السباع وقولہ من السباع ذکر عقیب النوعین فینصرف الیھما فیتناول سباع الطیور والبھائم لا کل مالہ مخلب اوناب والسبع کل مختطف منتھب جارح قاتل عاد عادۃ

ترجمہ قدوری نے فرمایا اور جائز نہیں ہے درندوں میں سے ذوناب (کیلوں والا) کو کھانا اور نہ پرندوں میں سے ذومخلب (چنگل والا) کو کھانا اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے منع فرمایا ہے اور نبی علیہ السلام کا فرمان من السباع دونوں نوع کے بعد مذکور ہے تو دونوں کی جانب منصرف ہوگا پس یہ شامل ہوگا پرندوں اور چوپایوں میں سے درندوں کو نہ کہ ہر اس کو کہ جس کے لئے ناب یا پنجہ ہو اور درندہ ہر وہ حیوان ہے جو اچکنے والا، لوٹ مار کرنے والا، زخمی کرنے والا، قتل کرنے والا، حملہ کرنے والا ہو باعتبار عادت کے۔

تشریح حیوانات میں کچھ تو چوپائے ہیں کچھ اڑنے والے جانور ہیں پھر ان دونوں میں کچھ تو ایسے ہیں کہ جو دوسرے جانور کو پھاڑ چیر کر کھاتے ہیں اور کچھ ایسے نہیں ہیں جیسے کبوتر اور فاختہ وغیرہ۔ کہ پرندے ہیں مگر درندے نہیں۔

اور جیسے بھینس اور گائے اونٹ وغیرہ کہ چوپائے ہیں مگر درندہ نہیں ہیں اور جیسے شیر چیتا، بلی، لومڑی، بھیڑیا وغیرہ، چوپائے ہیں اور پھاڑنے والے درندے ہیں۔ اور اسی طرح شکرہ باز اور کوا وغیرہ پرندے ہیں مگر اپنے پنجوں سے شکار مارتے ہیں اور پھاڑتے ہیں اور کھاتے ہیں تو یہ پرندوں میں سے درندے ہیں۔ بہر حال درندہ چوپایہ ہو یا پرندہ اس کو کھانا حرام ہے۔

ناب وہ دانت ہے جو اوپر نیچے رباعیات سے ملا ہوا ہوتا ہے جس کو کیلا کہتے ہیں اور مخلب چنگل یعنی پنجہ مگر مراد یہ ہے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ جو منہ اور پنجوں سے شکار مارتا ہو۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں **من السباع ذی مخلب** اور ذی ناب کے بعد آیا ہے تو پھر سباع ذی مخلب اور ذی ناب دونوں کو شامل ہوگا یعنی سباع میں درندے بھی داخل ہیں اور پرندے بھی ہر وہ حیوان جس کے ناب ہو اور مخلب ہو اس کا سباع میں سے ہونا ضروری نہیں بلکہ ضروری یہ ہے کہ وہ پھاڑنے والا ہو۔ (کمامر)

پھر درندہ کی تعریف کی، کہ جو اچکنے والا ہو اس کا تعلق پرندوں سے ہو اور لوٹنے والا ہو، لہٰذا اگر کوئی شیر صوفی جی بن جائے اور حملہ نہ کرے تو اب بھی وہ درندہ ہے کیونکہ اس کی عادت میں سے اوصاف مذکورہ ہیں۔

انسان کا کھانا حرام ہے حرمت کی وجہ

ومعنی التحریم واللہ اعلم کرامۃ بنی آدم کیلا یعد وشئی من ھذہ الاوصاف الذمیمۃ الیھم بالاکل ویدخل

فیہ الضبع والثعلب فیکون الحدیث حجۃ علی الشافعی فی اباحتھما والفیل ذوناب فیکرہ والیربوع وابن عرس من السباع الھوام وکرھوا اکل الرخم والبغاث لانھما یاکلان الجیف.

ترجمہ......اور تحریم کی وجہ واللہ اعلم بنی آدم کی کرامت ہے تاکہ ان اوصاف ذمیمہ میں سے کچھ انسانوں کی جانب سرایت نہ کر جائیں ان کو کھانے سے اور درندہ میں بجو اور لومڑی داخل ہیں تو حدیث شافعیؒ کے خلاف حجت ہوگی ان دونوں کو جائز قرار دینے میں اور ہاتھی ذوناب ہے تو مکروہ ہے اور جنگلی چوہا اور نیولا ان درندوں میں سے ہیں جو زمین پر رینگنے والے ہیں اور فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے گدھ اور بغاث کے کھانے کو اس لئے کہ یہ دونوں گندگی کھاتے ہیں۔

تشریح......صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ درندوں کو حرام کرنے کی شاید یہ وجہ ہے کہ ان میں خباثت اور شرارت ہے اگر ان کو حلال کر دیا جاتا تو انسان جو اشرف المخلوقات ہے ان کو کھاتا اور ان کے اندر بھی ان کے برے خصائل پیدا ہوتے جو تکریم انسانی کے خلاف تھا اس لئے ان کو حرام قرار دیا گیا تاکہ تکریم انسانی مجروح نہ ہو جائے۔ نیز درندہ میں بجو اور لومڑی بھی داخل ہے اور امام شافعیؒ نے ان دونوں کو حلال قرار دیا ہے حالانکہ حدیث میں درندہ سے منع فرمایا گیا ہے اور یہ بھی درندہ ہیں تو معلوم ہوا کہ حدیث مذکور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

ہاتھی بھی ذوناب ہے اور درندہ کے سارے اوصاف اس میں موجود ہیں البتہ وہ مار کر کھاتا نہیں ہے تو اس کا کھانا مکروہ تحریمی ہوگا۔

اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی درندے ہیں مگر یہ ایسے درندہ ہیں جو زمین میں بل بنا کر رہتے ہیں۔

اور گدھ جس کو کرگس بھی کہتے ہیں مکروہ تحریمی ہے اور اسی کی شکل کا کچھ اس سے چھوٹا اور جانور ہے جس کو بغاث کہتے ہیں اس کا بھی یہی حکم ہے کیوں کہ یہ دونوں گندگی کھاتے ہیں۔

کھیتی کا کوا کھانے کا حکم

قال ولا باس بغراب الزرع لانہ یاکل الحب ولا یاکل الجیف ولیس من سباع الطیر

ترجمہ......قدوری نے فرمایا اور کھیتی کے کوے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ دانہ کھاتا ہے اور گندگی نہیں کھاتا وہ پرندوں میں سے پھاڑنے والوں میں سے نہیں ہے۔

تشریح......جو کوا فقط کھیت کے دانے کھاتا ہے اور ناپاکی نہیں کھاتا اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ وہ ناپاکی بھی نہیں کھاتا اور وہ درندوں میں بھی شمار نہیں ہوتا۔

تنبیہ......کوے تین قسم پر ہیں۔

۱- جو فقط دانہ کھاتا ہے اور یہ مکروہ نہیں ہے۔

۲- جو فقط ناپاکی کھاتا ہے اور یہ مکروہ ہے۔

۳- جو کبھی دانہ کھاتا ہے اور کبھی گندگی کھاتا ہے۔ یہ امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے کذا فی

مجمع الانہر ص ۴۹۵ ج ۲۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ پر جن لوگوں نے حلتِ غراب کے مسئلہ میں اعتراض کیا ہے وہ اقوال ائمہ احناف سے ناواقفیت ہے۔

ابقع اور غراب کے کھانے کا حکم

قال ولا یوکل الابقع الذی یاکل الجیف وکذا الغراب

ترجمہ قدوری نے فرمایا اور ابقع نہیں کھایا جائے گا جو کہ ناپاکی کھاتا ہے اور ایسے ہی غراب۔

تشریح ..... ابقع وہ کوا جو سیاہ وسفید ہو یعنی دیسی کوا جس کی گردن کا رنگ پیروں کی بہ نسبت سفید ہوتا ہے گویا کہ یہ اقسام ثلاثہ مذکورہ میں سے ایک قسم کا بیان ہے۔

غراب یہ بھی ایک قسم کا کوا ہے جو سخت گرمی کے زمانہ میں آتا ہے اور بقول ابن فارس موٹا بھاری بڑے پیروں کا ہوتا ہے چونکہ یہ بھی گندگی خور ہے تو اس کا کھانا بھی ابقع کے مثل مکروہ ہوگا۔

عقعق کے کھانے کے حکم، اقوال فقہاء

قال ابو حنیفة لا باس باکل العقعق لانه یخلط فاشبه الدجاجة وعن ابی یوسف انه یکره لان غالب اکله الجیف.

ترجمہ..... ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ عقعق کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ وہ خلط کرتا ہے تو وہ مرغی کے مشابہ ہوگیا اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ یہ مکروہ ہے اس لئے کہ اس کی غالب خوراک ناپاکی ہے۔

تشریح ..... علامہ طحطاویؒ نے اسکو عقعق بروزنِ جعفر کہا ہے جو کبوتر کے برابر بہ شکل غراب لمبی دم کا سیاہ وسفید ایک پرندہ ہے۔ قاموس میں لکھا ہے کہ عقعق بروزن قنفذ ابلق (سیاہ وسفید) پرندہ ہے جس کی آواز میں عین اور قاف معلوم ہوتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کو ہمارے یہاں مہوکھا کہتے ہیں اور اسی کو ہمارے دیہاتوں میں ہوکھہ کہتے ہیں۔ بہر حال امام صاحبؒ نے اس کو مرغی کے حکم میں رکھا ہے اور اس کے کھانے کو جائز قرار دیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے اس کو مکروہ کہا ہے کیونکہ یہ عموماً گندگی کھاتا ہے۔

کن جانوروں کا کھانا مکروہ ہے

قال ویکره اکل الضبع والضب والسلحفاة والزنبور والحشرات کلها اما الضبع فلما ذکرنا واما الضب فلان النبی علیه السلام نهی عائشة حین سالته عن اکله وهو حجة علی الشافعی فی اباحته والزنبور من الموذیات والسلحفاة من خبائث الحشرات ولهذا لا یجب علی المحرم بقتله شئی وانما تکره الحشرات کلها استدلا لا بالضب لانه منها.

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور بجو اور گوہ اور کچھوا اور بھڑ اور تمام زمین پر رینگنے والے کیڑے مکوڑے کھانا مکروہ ہے۔ بہر حال بجو اس

دلیل سے جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور بہر حال گوہ پس اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے منع فرمایا تھا۔ عائشہ کو جبکہ انہوں نے آپ ﷺ سے اس کے کھانے کے بارے میں سوال کیا تھا اور یہ حدیث حجت ہے شافعیؒ کے خلاف گوہ کے جائز قرار دینے میں اور بھڑ موذیات میں سے ہے اور کچھوا حشرات الارض کے خبائث میں سے ہے اور اسی وجہ سے محرم کے اوپر اس کے قتل کرنے میں کچھ واجب نہیں ہے اور تمام حشرات الارض مکروہ ہیں۔ گوہ سے استدلال کرتے ہوئے اسلئے کہ گوہ حشرات میں سے ہے۔

تشریح...... بجو، گوہ، کچھوا، بھڑ اور تمام حشرات الارض کو کھانا مکروہ ہے۔ بجو کی کراہت کی دلیل ماقبل میں گذر چکی ہے کیونکہ یہ درندہ ہے اور درندوں کے اکل کا عدم جواز ماقبل میں مع دلیل مذکور ہو چکا ہے۔

گوہ کی کراہت کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ سے گوہ کے کھانے کے بارے میں پوچھا تو حضرت ﷺ نے منع فرمادیا۔

امام شافعیؒ گوہ کو مباح قرار دیتے ہیں تو حدیث مذکور ان کے خلاف حجت ہوگی۔ اور بھڑ ا موذیات میں سے ہے اس وجہ سے ان کا کھانا مکروہ ہوگا اور کچھوا خبائث میں سے ہے اور خبائث بنص قرآنی حرام ہیں۔ اگر محرم حالتِ احرام میں کچھوے کو قتل کردے تو اس پر کوئی سزا نہیں۔ یہ اس کے خبائث میں سے ہونے کی دلیل ہے۔

تمام حشرات الارض کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ گوہ مکروہ ہے اور گوہ حشرات الارض میں سے ہے تو باقی حشرات کا بھی یہی حکم ہوگا۔

پالتو گدھے اور خچر کا گوشت کھانا حرام ہے

قال ولا يجوز اكل الحمر الاهلية والبغال لماروى خالد بن الوليد رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه واله وسلم نهى عن لحوم الخيل والبغال والحمير وعن على رضى الله عنه ان النبى عليه السلام اهدر المتعة وحرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر.

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور پالتو گدھوں اور خچروں کو کھانا جائز نہیں ہے بوجہ اس کے کہ خالد بن ولیدؓ نے روایت کیا کہ نبی ﷺ نے گھوڑوں اور خچروں اور گدھوں کے گوشتوں سے منع فرمایا ہے اور علیؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے خیبر کے دن متعہ کو باطل قرار دیا اور پالتو گدھوں کے گوشتوں کو حرام قرار دیا۔

تشریح...... پالتو گدھے اور خچر کا گوشت کھانا جائز نہیں اس میں خالد بن ولیدؓ اور حضرت علیؓ کی حدیث پیش کی گئی ہیں جن میں ممانعت مصرح ہے۔

گھوڑے کے گوشت کا حکم، اقوال فقہاء

قال ويكره لحم الفرس عند ابى حنيفة وهو قول مالك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله ولا باس باكله لحديث جابر رضى الله عنه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الاهلية واذن

فی لحوم الخیل یوم خیبر

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے اور یہی مالکؒ کا قول ہے اور فرمایا ابو یوسفؒ اور محمدؒ اور شافعیؒ نے کہ اس کے کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے جابرؓ کی حدیث کی وجہ سے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشتوں سے منع فرمایا اور گھوڑوں کے گوشتوں کی اجازت دی۔

تشریح ..... امام صاحبؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے اور صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے ان حضرات نے حضرت جابرؓ کی حدیث مذکور سے استدلال کیا ہے۔ جس کی تفسیر ظاہر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

ولابی حنیفة قوله تعالی والخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینة خرج مخرج الامتنان والاکل من اعلی منافعها والحکیم لا یترک الامتنان باعلی النعم ویمتن بادناها ولانه الة ارهاب العدو فیکره اکله احتراما له ولهذا یضرب له بسهم فی الغنیمة ولان فی اباحته تقلیل الة الجهاد وحدیث جابر معارض بحدیث خالد رضی الله عنه والترجیح للمحرم ثم قیل الکراهة عنده کراهة تحریم وقیل کراهة تنزیه والاول اصح واما لبنه فقد قیل لا باس به لانه لیس فی شربه تقلیل الة الجهاد

ترجمہ..... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل فرمان باری تعالیٰ **والخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینة** ہے۔ یہ فرمان احسان رکھنے کے موقع پر وارد ہوا ہے۔ اور کھانا ان کی اعلیٰ منفعت ہے اور یہ حکیم اعلیٰ نعمت سے احسان رکھنے کو نہیں چھوڑے گا اور ادنیٰ منفعت سے احسان جتائے گا (یہ حکیم کی شان نہیں ہے) اور اسلئے کہ گھوڑا دشمن کو مرعوب کرنے کا آلہ ہے تو گھوڑے کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ ہوگا اور اسی وجہ سے گھوڑے کیلئے غنیمت میں حصہ لگایا جاتا ہے اور اسلئے کہ اس کو جائز قرار دینے میں آلۂ جہاد کو کم کرنا ہے اور حدیث جابرؓ، خالدؓ کی حدیث سے معارض ہے اور ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ پھر کہا گیا کہ کراہت ابوحنیفہؒ کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور کہا گیا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے اور اول زیادہ صحیح ہے اور بہر حال گھوڑی کا دودھ پس کہا گیا کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ اس کے پینے میں آلۂ جہاد کی تقلیل نہیں ہے۔

تشریح..... امام ابوحنیفہؒ نے آیت سے استدلال کیا ہے آیت یہ ہے **والخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینة** (اور اللہ نے گھوڑے اور خچر پیدا فرمائے اور گدھے تاکہ تم ان کے اوپر سوار ہوا کرو اور زینت کیلئے)۔

تو باری تعالیٰ اس آیت میں بندوں پر اپنا احسان جتا رہے ہیں تو اگر ان کا کھانا جائز ہوتا تو کھانا سب سے اعلیٰ منفعت ہے تو پھر اس کو ضرور ارشاد فرمایا جاتا یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا کہ ہم نے ان کو پیدا کیا تاکہ تم ان کو کھاؤ۔

اور اللہ حکیم ہے اور حکیم جب احسان جتائے گا تو بڑی نعمت کو چھوڑ کر چھوٹی نعمت سے احسان نہیں جتائے گا لہٰذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ گھوڑے کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

نیز گھوڑے سے دشمن کو مرعوب کیا جاتا ہے تو پھر احتراماً اس کا کھانا مکروہ ہوگا۔ اور اسی وجہ سے کہ گھوڑا دشمن کو مرعوب کرنے کا آلہ ہے اس کیلئے مالِ غنیمت سے حصہ مقرر ہوا ہے جس کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں مذکور ہے۔

نیز اگر اس کو مباح قرار دیا جائے گا تو آلۂ جہاد کو کم کرنا لازم آئے گا اس وجہ سے بھی اس کو کھانا مکروہ ہے۔

سوال..... حدیثِ جابرؓ سے گھوڑے کے گوشت کا جواز ثابت ہے پھر کراہت کیسی؟

جواب..... حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث میں حرمت مصرح ہے تو ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا اور جب حلال و حرام میں تعارض ہوتا ہے تو حرام کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اسلئے خالدؓ کی حدیث چونکہ وہ محرم ہے اس کو ترجیح دی جائے گی۔

پھر امام صاحبؒ کے نزدیک کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، تو دونوں قول ہیں مگر کراہت تحریمی اصح ہے۔ رہا گھوڑی کا دودھ تو اس میں آلۂ جہاد میں کچھ تقلیل لازم نہیں آتی۔ لہٰذا وہ جائز ہے۔ سکب الانہر ص ۴۳۶ ج ۲ پر اس کی مزید تفصیل موجود ہے۔ جس میں مفتیٰ بہ قول کراہت تنزیہی کا نقل کیا ہے۔

خرگوش کھانے کا حکم

قال ولا باس باكل الارنب كان النبى عليه السلام اكل منه حين اهدى اليه مشويا وامر اصحابه رضى الله عنهم بالاكل منه ولانه ليس من السباع ولا من اكلة الجيف فاشبه الظبى

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور خرگوش کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے اس میں سے کھایا جبکہ یہ آپ کو بھنا ہوا ہدیہ پیش کیا گیا اور اپنے اصحابؓ کو اس کے کھانے کا حکم فرمایا اور اسلئے کہ یہ درندوں میں سے نہیں ہے اور نہ ناپاکی کھانے والوں میں سے ہے تو ہرن کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح..... خرگوش کھانا جائز ہے کیونکہ حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ حضرت ﷺ نے خود بھی کھایا اور اپنے اصحابؓ کو کھانے کا حکم فرمایا۔ نیز یہ نہ درندہ ہے اور نہ گندگی کھاتا ہے تو یہ ہرن کے مشابہ ہے۔

ذبح سے کن جانوروں کا گوشت اور چمڑا پاک ہوتا ہے اور کس کا نہیں

قال واذا ذبح مالا يوكل لحمه طهر جلده ولحمه الا الآدمى والخنزير فان الذكاة لا تعمل فيهما اما الادمى فلحرمته وكرامته والخنزير لنجاسته كما فى الدباغ وقال الشافعى الذكاة لا تؤثر فى جميع ذالك لانه يوثر فى اباحة اللحم اصلاوفى طهارته وطهارة الجلد تبعا ولا تبع بدون الاصل وصار كذبح المجوسى ولنا ان الذكاة مؤثرة فى ازالة الرطوبات والدماء السيالة وهى النجسة دون ذات الجلد واللحم فاذا زالت طهر كمافى الدباغ وهذا حكم مقصود فى الجلد كالتناول فى اللحم وفعل المجوسى اماتة فى الشرع فلا بد من الدباغ وكما يطهر لحمه يطهر شحمه حتى لو وقع فى الماء القليل لا يفسده خلافاله وهل يجوز الانتفاع به فى غير الاكل قيل لا يجوز اعتبارا بالاكل وقيل يجوز كالزيت اذا خالطه ودک الميتة والزيت غالب

لا یو کل وینتفع بہ فی غیر الاکل

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ وہ حیوان ذبح کیا گیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو اس کا چمڑا اور گوشت پاک ہو جائے گا مگر آدمی اور خنزیر اسلئے کہ ذکاۃ ان دونوں میں کارگر نہیں ہوتی۔ بہر حال آدمی تو اس کے احترام اور اس کی کرامت کی وجہ سے اور خنزیر اس کی ناپاکی کی وجہ سے جیسے دباغت میں اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ذکاۃ ان تمام میں مؤثر نہیں ہوگی اسلئے کہ ذکاۃ اصالۃً گوشت کی اباحت میں اثر کرتے ہے اور گوشت کی طہارت اور چمڑے کی طہارت میں تبعاً اور بغیر اصل کے تبعیت نہیں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے مجوسی کا ذبح اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ رطوبات کو زائل کرنے میں اور بہنے والے خون کو نکالنے میں مؤثر ہے اور ناپاک یہی ہیں نہ کہ چمڑے اور گوشت کی ذات پس جبکہ رطوبت زائل ہو گئی تو گوشت پاک ہو گیا جیسے دباغت میں اور یہ (طہارت جلد) چمڑے کے حکم مقصود ہے۔ جیسے گوشت میں تناول اور مجوسی کا فعل شریعت میں مارنا ہے تو دباغت ضروری ہے اور جیسے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اس کی چربی پاک ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر چربی ماءِ قلیل میں گر جائے تو اس کو ناپاک نہیں کرے گی اختلاف ہے شافعی کا اور کیا غیر اکل میں اس سے انتفاع جائز ہے تو کہا گیا ہے کہ جائز نہیں ہے کھانے پر قیاس کرتے ہوئے اور کہا گیا کہ جائز ہے جیسے روغن زیتون جبکہ اس کے اندر مردار کی چربی مل جائے اور روغن زیتون غالب ہو تو کھایا نہیں جائے گا اور غیر اکل میں اس سے نفع اٹھایا جائے گا۔

تشریح...... ذکاۃ سے جس طرح ماکول اللحم حیوانات میں گوشت حلال ہو جاتا ہے غیر ماکول اللحم حیوانات میں گوشت اور چمڑا پاک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ گوشت حلال نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ ذکاۃِ شرعی سے بہنے والا خون اور رطوبات نجسہ خارج ہو جاتے ہیں تو گوشت پاک ہو جاتا ہے۔

البتہ آدمی اور خنزیر کا چمڑا نہ دباغت سے پاک ہوتا ہے اور نہ ذکاۃ سے۔ امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ غیر ماکول اللحم میں ذکاۃ مؤثر نہ ہوگی۔ اسلئے کہ ذکاۃ دراصل گوشت کو حلال کرتی ہے پھر اس کے واسطے سے گوشت اور چمڑا پاک ہوتا ہے اور یہاں اصل (حلت لحم) مقصود ہے تو تابع (طہارت لحم و چمڑا) بغیر متبوع کے ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ تو ذبح مجوسی کے مثل ہو گیا کہ اس سے حلت ثابت نہیں ہوتی تو طہارت بھی ثابت نہ ہوگی۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ ناپاک اور رطوبات کے نکلنے سے گوشت اور چمڑا پاک ہو گیا جیسے دباغت سے چمڑا پاک ہو جاتا ہے اور چمڑے کی طہارت خود مقصود ہے جیسے گوشت میں تناول مقصود ہے اور فعل مجوسی پر قیاس درست نہیں ہے کہ ذکاۃِ مجوسی تو شریعت میں ڈالنا ہے۔ لہٰذا فعل مجوسی سے طہارت نہ ہوگی بلکہ طہارت کیلئے دباغت کی ضرورت ہوگی۔ اور جب گوشت پاک ہو گیا تو چربی بھی پاک ہوگی۔

پھر رہا یہ مسئلہ کہ چربی کا کھانے کے علاوہ دیگر منافع میں استعمال کیسا ہے تو اس میں دو قول ہیں:-

۱- عدم جواز ۲- جواز

جیسے روغن زیتون میں اگر ناپاکی گر جائے اور تیل غالب ہو تو غیر اکل میں اس کا استعمال جائز ہے۔

دریائی جانوروں میں سے کون سا جانور کھانا حلال ہے، اقوال فقہاء

قال ولا یوکل من حیوان الماء الا السمک وقال مالک وجماعة من اهل العلم باطلاق جمیع مافی البحر واستثنی بعضهم الخنزیر والکلب والانسان وعن الشافعی انه اطلق ذالک کله والخلاف فی الاکل والبیع واحد

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور پانی کے جانوروں میں مچھلی کے علاوہ کچھ نہیں کھایا جائے گا اور مالکؒ اور اہل علم کی ایک جماعت ان تمام جانوروں کی اباحت کے قائل ہیں جو دریا میں ہیں اور ان میں سے بعض نے خنزیر اور کتے اور انسان کا استثناء کیا ہے اور شافعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے ان تمام کو جائز قرار دیا ہے اور کھانے اور بیع میں اختلاف ایک ہے۔

تشریح ..... حنفیہ کے نزدیک دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی جائز ہے اور کچھ جائز نہیں ہے۔

اور امام مالکؒ، ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب الظواہر اور امام شافعیؒ کے ایک قول میں دریا کا ہر جانور حلال ہے خواہ وہ دریائی خنزیر اور کتا اور انسان ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ سب جانور حلال ہیں مگر دریائی خنزیر اور کتا اور انسان جائز نہیں۔ یہی لیثؒ کا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ مینڈک کے علاوہ سب جانور حلال ہیں۔

فریق مخالف کی دلیل

لهم قوله تعالى احل لكم صيد البحر من غير فصل وقوله عليه السلام فی البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته ولانه لادم فی هذه الاشياء اذا الدموی لايسكن الماء والمحرم هو الدم فاشبه السمک

ترجمہ ..... ان سب کی دلیل فرمانِ باری تعالیٰ احل لکم الصید البحر ہے بغیر تفصیل کے اور دریا کے بارے میں نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ اس کا پانی پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردار حلال ہے اور اسلئے کہ ان چیزوں میں خون نہیں ہوتا اسلئے کہ خون والا پانی میں نہیں رہ سکتا اور حرام کرنے والا وہ خون ہے تو یہ سب مچھلی کے مشابہ ہو گئے۔

تشریح ..... یہ فریق مخالف کی دلیل ہے جو تین اجزاء پر مشتمل ہے۔

۱- آیت احل لکم الصید البحر تمہارے لئے دریا کا شکار حلال کر دیا گیا ہے۔ اس میں تفصیل نہیں کہ کون سا حلال کیا گیا ہے اور کون سا نہیں تو معلوم ہوا کہ مطلقاً دریائی شکار حلال ہے تو اس میں سب جانور حلال ہو گئے۔

۲- حدیث، دریا کا پانی خوب پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ دریائی مردار حلال ہے لہٰذا مذکورہ تمام دریائی جانور حلال ہوں گے۔

۳- اصل حرام کرنے والی چیز وہ خون ہے اور دریائی جانوروں میں خون نہیں ہوتا کیونکہ اگر ان میں خون ہوتا تو یہ پانی میں ہمیشہ نہ رہ پاتے تو یہ تو مچھلی کے حکم میں ہوں گے۔ پھر جس نے کھانے کو جائز کہا اس نے بیع کو بھی جائز کہا ہے لہٰذا بیع میں بھی یہی اختلاف

مذکور جاری ہوگا۔

احناف کی دلیل

ولنا قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وما سوى السمك خبيث ونهى رسول الله عليه السلام عن دواء يتخذ فيه الضفدع ونهى عن بيع السرطان والصيد المذكور فيما تلا محمول على الاصطياد وهو مباح فيما لا يحل الميتة المذكورة فيما روى محمولة على السمك وهو حلال مستثنى من ذالك لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالسمك والجراد واما الدمان فالكبد والطحال

ترجمہ......اور ہماری دلیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے اور حرام کرتا ہے وہ ان پر خبائث کو اور مچھلی کے علاوہ سب خبیث ہیں اور نبی علیہ السلام نے ایسی دواء سے منع فرمایا ہے جس میں مینڈک ڈالا گیا ہو اور وہ صید (شکار) جو مذکور ہے اس آیت میں جس کو فریق مخالف نے تلاوت کی وہ اصطیاد (شکار) کرنے پر محمول ہے۔ اور شکار کرنا اس کا بھی جائز ہے جو حلال نہیں ہے اور وہ میتۃ (مردار) جو مذکور ہے اس حدیث میں جس کو فریق مخالف نے روایت کی وہ مچھلی پر محمول ہے اور مچھلی حلال ہے جو تمام مرداروں سے مستثنیٰ ہے۔ نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے لیئے دو مردار اور دو خون حلال کر دیئے گئے۔ بہر حال دو مردار پس وہ مچھلی اور ٹڈی ہے اور بہر حال دو خون پس وہ کلیجہ اور تلی ہے۔

تشریح......یہ ہماری دلیل ہے جس میں ایک آیت اور دو حدیث ہیں پھر فریق مخالف کے مستدلات کا جواب ہے۔

۱- آیت ويحرم عليهم الخبائث تو معلوم ہوا کہ خبائث حرام ہیں اور مچھلی کے علاوہ جتنے بھی دریائی جانور ہیں سب خبیث ہیں سب کی طبیعتوں میں خبائث ہیں۔

۲- حدیث اول، جس دواء میں مینڈک ڈالا گیا ہو ایسی دواء سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ اگر مینڈک جائز ہوتا تو دواء سے منع کیوں فرمایا جاتا۔

۳- حدیثِ ثانی، حدیث میں کیکڑے کی بیع سے ممانعت فرمائی گئی ہے اور ما قبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ بیع اور اکل دونوں کا حکم ایک ہے۔

۴- فریق مخالف نے جس آیت سے استدلال کیا ہے اس میں صید اصطیاد کے معنیٰ میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ دریا میں شکار کرنا حلال ہے اور شکار ان جانوروں کا بھی جائز ہوتا ہے جو حلال نہیں ہوتے لہٰذا اس سے استدلال تام نہیں ہے۔

۵- فریق مخالف نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس میں مردار سے مراد مچھلی ہے اور مچھلی حلال ہے یعنی تمام دریائی مرداروں میں سے صرف مچھلی حلال ہے۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ مچھلی مردار ہے؟

حدیث میں ہے کہ ہمارے لئے دو مردار حلال ہیں اور دو خون حلال ہیں اور مردار سے مراد مچھلی اور ٹڈی ہے اور خون سے مراد کلیجہ اور تلی ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مچھلی جو مردار ہے اس کے بعد بھی حلال ہے اس کو والحل میتته نے تعبیر فرمایا ہے۔

طافی مچھلی کھانے کا حکم، اقوال فقہاء

قال ویکره اکل الطافی منه وقال مالک والشافعی رحمهما الله لا باس به لا طلاق ما روینا ولان میتة البحر موصوفة بالحل بالحدیث ولنا ماروی جابر رضی الله عنه عن النبی علیه السلام انه قال ما نضب عنه الماء فکلوا وما لفظه الماء فکلوا وما طفا فلا تاکلوا وعن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا ومیتة البحر ما لفظه البحر لیکون موته مضافا الی البحر لا ما مات فیه من غیر آفة

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور مچھلی میں سے طافی (جو مر کر الٹی ہو جائے) مکروہ ہے اور مالکؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں اور اسلئے کہ دریا کا مردار حدیث کی وجہ سے حلت کے ساتھ موصوف ہے اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس کو جابرؓ نے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا جس مچھلی سے پانی خشک ہو گیا ہو پس تم اس کو کھاؤ اور جس کو دریا نے پھینک دیا اس کو کھاؤ اور جو الٹی ہو گئی ہو تو مت کھاؤ اور صحابہؓ کی ایک جماعت سے ہمارے مذہب کے مثل منقول ہے اور دریا کا مردار وہ ہے جس کو دریا نے پھینک دیا ہو تا کہ اس کی موت دریا کی جانب مضاف ہو سکے نہ وہ جو کہ دریا میں بغیر آفت کے مر گئی (یعنی طافی)۔

تشریح..... ہر قسم کی مچھلی حلال ہے زندہ ہو یا مردہ۔ البتہ جو مچھلی خود بخود مر گئی بغیر کسی آفت و مصیبت کے مر جائے اور دریا میں الٹی ہو جائے کہ پیٹ اوپر اور پشت نیچے ہو جائے جس کو طافی کہتے ہیں یہ مکروہ تحریمی ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس کو بھی حلال قرار دیتے ہیں اور دلیل میں وہی پہلی حدیث پیش کرتے **والحل میتته** تو جب دریا کا مردار حلال ہے تو طافی بھی تو دریا کا مردار ہے۔

ہماری دلیل..... حضرت جابرؓ کی وہ حدیث ہے جو یہاں مذکور ہے یعنی جس دریا میں پانی خشک ہو اور پانی سوکھنے کی وجہ سے مچھلی مر گئی تو اس کو کھانا حلال ہے کیونکہ یہ موت آفت کی وجہ سے ہے اور اگر دریا کے پانی میں زوردار حرکت ہوئی جس کی وجہ سے مچھلی دریا سے باہر آ گئی اور مر گئی تو یہ حلال ہے، کیونکہ آفت کی وجہ سے ہے لیکن جو طافی ہو اس کو کھانا حلال نہیں ہے۔ صحابہؓ کی ایک جماعت بھی اسی کی قائل ہے۔

اور **والحل میتته** سے استدلال تام نہیں بلکہ وہ مچھلی جس کی موت دریا کی جانب منسوب و مضاف ہو وہ دریا کا مردار کہلائے گی یعنی جس کو دریا نے باہر پھینک دیا ہو تو اس کو اس حدیث میں حلال کہا گیا ہے اور اس کو ہم بھی حلال کہتے ہیں۔

مچھلی اپنی بجمیع انواعہ حلال ہے، امام مالکؒ کا نقطہ نظر

قال ولا باس باکل الجریث والمار ماهی وانواع السمک والجراد بلاذکاة وقال مالک لا یحل الجراد الا ان یقطع الاخذ راسه ویشویه لانه صید البر ولهذا یجب علی المحرم بقتله جزاء یلیق به فلا یحل الا بالقتل کمافی سائره والحجة علیه مارویناه

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور جریث اور بام اور مچھلی کی تمام اقسام اور ٹڈی کو بغیر ذکاۃ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور فرمایا مالکؒ نے کہ ٹڈی حلال نہ ہوگی مگر یہ کہ پکڑنے والا اس کا سر کاٹے اور بھونے اس لئے کہ یہ خشکی کا شکار ہے اور اس معنی کی وجہ سے محرم پر اس کے قتل کی وجہ سے ایسی جزاء ہے جو اس کے لائق ہو تو ٹڈی حلال نہ ہوگی مگر قتل کے ساتھ جیسے خشکی کے تمام جانوروں میں اور حجت مالکؒ کے خلاف وہ حدیث ہے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں۔

تشریح... مچھلی کی قسموں میں سے ایک جریث ہے جو سیاہ ہوتی ہے اور ایک مار ماہی ہے۔ جس کو بام کہتے ہیں جو سانپ کے مشابہ ہوتی ہے۔ بہر حال کوئی بھی مچھلی ہو اور ٹڈی دونوں کو بغیر ذکاۃ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ٹڈی کو ذبح کرنا پڑے گا یعنی یہ کہ اس کا سر الگ کر دیا جائے۔ کیونکہ ٹڈی خشکی کا جانور ہے اور خشکی کے تمام جانوروں میں ذکاۃ ضروری ہے تو ٹڈی میں بھی ہوگی۔

اور چونکہ ٹڈی خشکی کا جانور ہے اسی لئے تو اگر محرم ٹڈی کو قتل کر دے تو اس پر جزاء واجب ہوتی ہے جیسے جوں میں جزاء واجب ہوتے ہے کہ جتنا چاہے صدقہ کر دے۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ حدیث میں آگیا کہ احلت لنا میتتان اس میں مچھلی اور ٹڈی دونوں داخل ہیں تو جیسے مچھلی کو بغیر ذکاۃ کے کھانا جائز ہے۔ ایسے ہی ٹڈی کو بھی بغیر ذکاۃ کے کھانا جائز ہوگا۔

ٹڈی زندہ یا مردہ حلال ہے

وسئل علي رضي الله عنه عن الجراد ياخذه الرجل من الارض وفيها الميت وغيره فقال كله كله وهذا عد من فصاحته ودل على اباحته وان مات حتف انفه بخلاف السمك اذا مات من غير آفة لانا خصصناه بالنص الوارد في الطافي

ترجمہ...... اور سوال کیا گیا علیؓ سے ٹڈی کے بارے میں جس کو کوئی شخص زمین سے پکڑتا ہے کہ ان میں سے بعض مری ہوئی ہیں اور بعض اس کا غیر ہیں (یعنی زندہ ہیں) تو آپ نے فرمایا ان تمام کو کھاؤ اور یہ علیؓ کی فصاحت میں شمار کیا گیا ہے اور یہ ارشاد دال ہے ٹڈی کی اباحت پر اگرچہ وہ اپنی موت مری ہو بخلاف مچھلی کے جبکہ وہ بغیر آفت کے مر جائے اسلئے کہ ہم نے مچھلی کی تخصیص کر لی اس نص کی وجہ سے جو وارد ہوئی ہے طافی کے سلسلہ میں۔

تشریح... ٹڈی زندہ ہو یا مردہ سب حلال ہیں اور مچھلی کا بھی یہی حکم ہے بس صرف طافی اس حکم سے مستثنیٰ ہے کہ وہ حلال نہیں ہے۔

والحل میتہ کا تقاضہ تو یہ تھا کہ طافی بھی حلال ہو بالفاظ دیگر مری ہوئی مچھلی بھی حلال ہو جیسے مری ہوئی ٹڈی حلال ہے مگر کیا کریں ٹڈی کے بارے میں کوئی نص نہیں اور مچھلی کے بارے میں حدیث جابرؓ گذر چکی ہے۔ جس میں طافی سے منع کر دیا گیا ہے اس مجبوری کی وجہ سے ہمیں مچھلی میں تخصیص کرنی پڑی۔ اور نص صرف طافی کے بارے میں وارد ہے تو اس کو ہم نے مکروہ کہا اور باقی سب کو حلال کہا۔

حضرت علیؓ سے ان ٹڈیوں کے بارے میں پوچھا گیا کہ جن میں کچھ مردہ ہیں اور کچھ زندہ تو انہوں نے فرمایا: کلہ کلّہ ان تمام کو کھاؤ، تو ان کا یہ فرمان ٹڈی کی اباحت پر دال ہے اگر چہ وہ خود مری ہو۔ اور یہ جملہ حضرت علیؓ کی فصاحت میں سے شمار کیا گیا ہے کیونکہ دو متشاکل کلموں کو جمع فرما دیا اور معنیٰ الگ الگ ہیں۔

مچھلی کے بارے میں قاعدہ کلیہ

ثم الاصل في السمک عندنا انه اذا مات بآفة يحل کالماخوذ واذا مات حتف انفه من غير آفة لا يحل کالطافي وتنسحب عليه فروع کثيرة بيناها في کفاية المنتهي وعند التامل يقف المبرز عليها منها اذا قطع بعضها فمات يحل اکل ما ابين وما بقي لان موته بآفة وما ابين من الحي وان کان ميتا فميتته حلال وفي الموت بالحر والبرد روايتان والله اعلم بالصواب .

ترجمہ...... پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے بارے میں قاعدہ کلیہ ہے کہ جب وہ کسی آفت سے مرے تو حلال ہے جیسے وہ جس کو پکڑ لیا گیا ہو اور جبکہ وہ بغیر آفت کے اپنی موت مرے تو وہ حلال نہیں ہے جیسے طافی اور اسی قاعدہ پر بہت فروع متفرع ہوتی ہیں جس کو ہم نے کفایۃ المنتہیٰ میں بیان کیا ہے اور واقف ہو جائے گا ان فروع سے وہ شخص جو فائق ہو تامل کے وقت، انہیں فروع میں سے ایک یہ ہے کہ جب مچھلی کا بعض حصہ کاٹ دیا گیا پس وہ مر گئی تو جس ٹکڑے کو علیحدہ کیا گیا ہے وہ اور جو باقی رہ گیا ہے وہ حلال ہے اس لئے کہ اس کی موت آفت کی وجہ سے ہے اور جو ٹکڑا زندہ جانور سے الگ کر لیا جائے اگر چہ وہ مردار ہے پس دریا کا مردار حلال ہے اور گرمی اور سردی سے مرنے میں دو روایتیں ہیں، واللہ اعلم ۱

تشریح...... مچھلی کے بارے میں یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جب وہ کسی آفت سے مرے تو وہ حلال ہوگی اور اگر بغیر آفت کے مرے تو وہ حلال نہیں ہوگی۔ اول جیسے وہ مچھلی جس کو شکاری نے پکڑ لیا اور دوسری جیسے طافی مکروہ ہے۔

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایسا اصول کلی ہے جس پر فروعات کثیرہ متفرع ہوتی ہیں جن کو سمجھدار آدمی خود نکال سکتا ہے۔

مثلاً ایک مچھلی کا کچھ ٹکڑا کاٹ لیا گیا ہے جس سے وہ مر گئی تو یہ موت آفت کی وجہ سے ہے تو مچھلی بھی حلال ہے اور وہ ٹکڑا بھی حلال ہے۔ مچھلی حلال کیوں ہے؟ یہ تو ظاہر ہے اور ٹکڑا اگر چہ زندہ چیز کا ٹکڑا ہے جو حلال نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ مردار ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ مچھلی کا ٹکڑا ہے جو دریائی جانور ہے اور دریا کا مردار حلال ہوتا ہے۔

جو مچھلی شدت گرمی یا شدت برودت کی وجہ سے مر گئی اس میں دو قول ہیں ایک جواز کا، دوسرے عدم جواز کا، مگر مختار اول ہے۔

تنبیہ...... مجمع الانہر ص ۴۹۶ ج ۲ پر گرمی اور سردی سے مرنے والی کے بارے میں حلت پر فتویٰ دیا گیا ہے۔

کتاب الاضحیۃ

ترجمہ ... یہ کتاب قربانی کے احکام کے بیان میں ہے

تشریح ... ذبح اور قربانی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اوّل عام اور ثانی خاص ہے جیسے حیوان اور انسان۔ اور عام کے بعد ہی خاص کا ذکر کرنا انسب ہے۔ اس لئے کہ عام خاص کا جز ہوتا ہے، مثلاً حیوان انسان کا جزء ہے اس لئے کہ انسان کی ماہیت حیوان ناطق ہے اور جزء طبعاً مقدم ہوتا ہے تو وضعاً بھی جزء کو مقدم کر دیا گیا ہے۔

الاضحیۃ ... اصل میں اُفعُولَۃٌ کے وزن پر اضحویۃٌ تھا علم الصیغہ میں ذکر کردہ قاعدہ نمبر ۱۴ کے مطابق اضحیۃٌ ہو گیا۔

لغت کے اعتبار سے اضحیہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جس کو ایام اضحٰی میں ذبح کیا جائے یعنی یہ تسمیۃ الشئی باسم وقتہٖ کی قبیل سے ہے۔ اور شریعت میں اضحیہ کی تعریف یہ ہے ذبح حیوانٍ مخصوصٍ بنیۃ القربۃ فی وقتٍ مخصوصٍ۔

شرائط اضحیہ ...... (۱) ... اسلام (۲) ... مقیم ہونا، اور اتنا مالدار ہونا جس کی وجہ سے صدقۂ فطر واجب ہو سکے۔ بالفاظ دیگر قربانی کا وجوب صدقۂ فطر کے مثل ممکنہ کی وجہ سے ہے نہ کہ قدرت میسرہ کی وجہ سے۔ (والتفصیل فی درس الحسامی)

اور قربانی کا سبب، وقت ہے یعنی ایام نحر اور بقول بعض رأس ہے اور اس کا رکن ایسے جانور کو ذبح کرنا ہے جس کا ذبح کرنا یہاں جائز ہے (کما سیاتی) لہٰذا مرغی وغیرہ کا یہاں ذبح کرنا تشبہ بالمجوس کی وجہ سے مکروہ ہے۔ اور اس کا حکم دنیا میں واجب کی ذمہ داری سے خروج ہے اور آخرت میں بشرط صحت نیت بفضل ایزدی ثواب حاصل کرنا ہے۔

قربانی کا حکم، قربانی کس پر، کب واجب ہے کس طرف سے واجب ہے

قال الاضحیۃ واجبۃ علی کل حر مسلم مقیم موسر فی یوم الاضحی عن نفسہ وعن ولدہ الصغار اما الوجوب فقول ابی حنیفۃ ومحمد وزفر والحسن واحدی الروایتین عن ابی یوسف رحمہم اللہ وعنہ انہا سنۃ ذکرہ فی الجوامع وھو قول الشافعی وذکر الطحاوی ان علی قول ابی حنیفۃ واجبۃ وعلی قول ابی یوسف ومحمد سنۃ مؤکدۃ وھکذا ذکر بعض المشائخ الاختلاف

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا کہ قربانی کرنا واجب ہے ہر ایسے آزاد پر جو مسلمان ہو مقیم ہو مالدار ہو یوم الاضحٰی میں اپنی طرف سے اور اپنے چھوٹے بچوں کی طرف سے بہرحال وجوب پس ابوحنیفہؒ اور محمدؒ اور زفرؒ اور حسنؒ کا قول ہے اور دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے ابو یوسفؒ سے اور ابو یوسفؒ ہی سے دوسری روایت ہے کہ یہ سنت ہے جس کو ابو یوسفؒ نے (اپنی کتاب) جوامع میں ذکر کیا ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب ہے اور ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک پر سنت مؤکدہ ہے اور ایسے ہی بعض مشائخ نے اختلاف کو ذکر کیا ہے۔

تشریح...... یہ امام قدوریؒ کا متن ہے جس میں بتایا گیا کہ قربانی واجب ہے پھر بتایا گیا کہ کس پر واجب ہے پھر بتایا کہ کب واجب ہے پھر بتایا کہ کس کی طرف سے واجب ہے۔

تو یہ کل چار بحثیں ہوئیں جن پر صاحب ہدایہ تفصیل سے گفتگو کر رہے ہیں۔اس عبارت میں فقط بحث اول کا ذکر ہے۔

بحث اوّل...... قربانی امام ابوحنیفہؒ، محمدؒ اور زفرؒ اور حسن بن زیاد کے نزدیک واجب اور امام ابو یوسفؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کے مطابق جس کو انہوں نے جوامع میں ذکر کیا ہے قربانی سنت ہے۔

بعض مشائخ نے تو اختلاف ذکر کیا ہے۔مگر امام طحاویؒ نے اور بعض دیگر مشائخ نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔بہر حال فتویٰ قربانی کے وجوب پر ہے۔تو یہاں دو قول ہوئے:-

۱- سنت ۲- وجوب

اب صاحب ہدایہؒ ہر فریق کے دلائل پیش کریں گے پہلے قائلین سنت کے دلائل ذکر کریں گے پھر قائلین وجوب کے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

قربانی کے سنت ہونے کے قائلین کے دلائل ،دلیل کی نقلی وعقلی

وجه السنة قوله عليه السلام من اراد ان يضحيَ منكم فلا ياخذ من شعره واظفاره شيئا والتعليق بالارادة ينافي الوجوب ولانها لو كانت واجبة على المقيم لوجبت على المسافر لانهما لا يختلفان في الوظائف المالية كالزكوة وصار كالعتيرة

ترجمہ...... سنت کی دلیل نبی علیہ السّلام کا یہ فرمان ہے جو ارادہ کرے تم میں سے قربانی کرنے کا تو وہ نہ کاٹے اپنے بال اور اپنے ناخن میں سے کچھ اور ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے منافی ہے اور اس لئے کہ قربانی اگر مقیم پر واجب ہوتی تو مسافر پر بھی واجب ہوتی اس لئے کہ یہ دونوں وظائف مالیہ میں (عبادات مالیہ میں) مختلف نہیں ہوتے اور یہ عتیرہ کے مثل ہوگئی۔

تشریح...... قائلین سنت کی مصنفؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں ایک نقلی دوسری عقلی۔

نقلی دلیل...... یہ حدیث مذکور ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ جو قربانی کا ارادہ کرے تو اپنے بال وغیرہ نہ کاٹے تو قربانی کو ارادہ پر معلق کر دیا ہے اور یہ وجوب کے الفاظ نہیں ہیں۔

دلیل عقلی...... عبادت مالیہ میں مقیم اور مسافر برابر ہوتے ہیں حالانکہ مسافر پر قربانی واجب نہیں۔تو معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ورنہ دونوں کے حکم کا مختلف ہونا لازم آئے گا جیسے زکوٰۃ عبادت مالی ہے جیسے مقیم پر واجب ہے ایسے ہی مسافر پر بھی واجب ہے۔اور جیسے عتیرہ مسافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔

زکوٰۃ میں مساوات وجوب میں ہے اور عتیرہ میں مساوات عدم وجوب میں ہے تو قربانی میں بھی مساوات ہونی چاہیے اور وہ اس طرح ہوگا کہ دونوں میں اس کو سنت کہا جائے نہ اس طرح کہ مقیم پر واجب اور مسافر پر غیر واجب۔

تنبیہ..... مصنفؒ آگے خود بیان فرمائیں گے کہ عتیرہ وہ بکری ہے جو زمانۂ جاہلیت میں ماہ رجب میں ذبح کی جاتی تھیں اسلام نے اس کو منسوخ کردیا، فتدبر۔

قربانی کے وجوب کی دلیل

ووجه الوجوب قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب ولانها قربة يضاف اليها وقتها يقال يوم الاضحى وذلك يوذن بالوجوب لان الاضافة للاختصاص وهو بالوجود والوجوب هو المفضي الى الوجود ظاهرا بالنظر الى الجنس غير ان الاداء يختص باسباب يشق على المسافر استحضارها ويفوت بمضي الوقت فلا تجب عليه بمنزلة الجمعة

ترجمہ ..... وجوب کی دلیل فرمانِ نبی کریم ﷺ ہے جو گنجائش پائے اور قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے نزدیک نہ آئے اور اس وعید کے مثل لاحق نہیں ہوئی غیر واجب کو چھوڑنے کے ساتھ اور اس لئے کہ یہ ایسی قربت ہے جس کی جانب اس کا وقت (لفظ یوم) مضاف ہوتا ہے کہا جاتا ہے، یوم الاضحیٰ، اور یہ وجوب کی خبر دیتا ہے اس لئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہے اور اختصاص وجود کے ساتھ ہوگا اور وجوب یہی وجود تک پہنچانے والا ہے باعتبار ظاہر کے نظر کرتے ہوئے جنس مکلفین کی جانب علاوہ اس بات کے کہ اداء مختص ہے ایسے اسباب کے ساتھ مسافر پر جن کا استحضار شاق (دشوار) ہے اور یہ وقت کے گذر جانے سے فوت ہوجاتی ہے تو مسافر پر واجب نہ ہوگی جمعہ کے درجہ میں۔

تشریح ..... یہ قائلین وجوب کی دلیل ہے جس میں ایک حدیث ہے اور ایک دلیل عقلی ہے اور مسافر پر واجب نہ ہونے کی وجہ مذکور ہے۔

حدیث..... یہ ہے کہ جس کو قربانی کی وسعت ہو پھر بھی قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ پھٹکے، یہ بڑی سخت وعید ہے جو واجب ہی کو چھوڑنے میں وارد ہوسکتی ہے لہذا اس سے وجوب قربانی ثابت ہوا۔

دلیل عقلی..... اضافت کے ساتھ یوم الاضحیٰ بولتے ہیں یعنی قربانی کی جانب وقت قربانی کی اضافت کرتے ہوئے۔ اور یہ اضافت اختصاص کے لئے ہے یعنی یہ مختص ہے قربانی کے ساتھ اختصاص اس وقت ثابت ہوگا کہ قربانی کا وجود ہو اور ہوسکتا ہے کہ سنت کی صورت میں تمام مکلفین ترک قربانی پر اتفاق کرلیں (جس کو مصنفؒ نے جنس مکلفین سے تعبیر کیا ہے لہذا وجود قربانی کے لئے وجوب ضروری ہوا تاکہ اختصاص ثابت ہوسکے جیسے یوم الجمعہ وقت الظہر، شہر رمضان کے اندر یہی بات ہے۔

مسافر پر واجب نہ ہونے کی وجہ: کیونکہ قربانی کے لئے کچھ اسباب ہونے ضروری ہیں اور مسافر کو ان اسباب کا مہیا کرنا بسا اوقات بھاری پڑسکتا ہے نیز قربانی کے مخصوص ایام ہیں اگر وہ ایام گزر گئے تو قربانی فوت ہوجاتی ہے۔ تو ہم نے جمعہ پر قیاس کرتے ہوئے مسافر کو قربانی کو واجب نہیں کیا جیسے مسافر پر جمعہ واجب نہیں ہے۔

تنبیہ..... جو حجاج کرام منیٰ میں مسافر ہیں ان پر قربانی واجب نہ ہوگی البتہ تمتع اور قران کرنے والوں پر دم تمتع اور دم قران واجب ہے۔

فریق مخالف کی حدیث کا جواب

والمراد بالارادة فیماروی واللہ اعلم ماھو ضد السھو لا التخییر والعتیرة منسوخة وھی شاة تقام فی رجب علی ما قیل

ترجمہ..... اور مراد ارادہ ہے اس حدیث میں جو روایت کی گئی ہے واللہ اعلم، وہ ہے جو سہو کی ضد ہے نہ کہ اختیار دینا اور عتیرہ اور یہ وہ بکری ہوتی تھی جس کو رجب میں ذبح کیا جاتا تھا جیسا کہ کہا گیا ہے۔

تشریح..... یہ فریق مخالف کی روایت کردہ حدیث کا جواب ہے کہ یہاں ارادہ سے مراد وہ نہیں ہے جو آپ نے سمجھا کہ اختیار دینا مقصود ہے کہ خواہ قربانی کرو یا چھوڑ دو۔

بلکہ ارادہ بمعنی قصد ہے یعنی جو اس واجب کو ادا کرنے کا قصد رکھتا ہے تو اس کو یہ کرنا چاہئے کہ بال وغیرہ نہ کاٹے۔

اور یہ ایسا ہے جیسے من ارادا لصلوٰة فلیتوضا، ومن ارادالجمعه فلیغتسل ،لہٰذا لفظ ارادہ سے یہ سنیت پر استدلال ہے درست نہیں ہے۔

رہا عتیرہ پر قیاس کرنا تو یہ بھی خلاف اصول ہے کیونکہ یہ منسوخ ہے اور منسوخ پر حکم مطلوب کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تنبیہ..... عتیرہ کی تعریف میں اقوال مختلفہ ہیں، ایک وہ جو مذکورہ ہے اور دوسرے یہ اونٹنی کا جو پہلا بچہ ہوتا تھا اس کو ذبح کرتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

شرائط قربانی

وانما اختص الوجوب بالحریة لانھا وظیفة مالیة لاتتادی الا بالملک والمالک ھو الحر وبالاسلام لکونھا قربة وبالاقامة لما بینا والیسار لما روینا من اشتراط السعة ومقدارہ ما یجب به صدقة الفطر وقد مر فی الصوم وبالوقت وھو یوم الاضحی لانھا مختصة به وسَنُبَیِّنُ مقدارہٗ ان شاء اللہ تعالی

ترجمہ..... اور وجوب مختص ہے آزادی کے ساتھ اس لئے کہ قربانی ایک وظیفہ مالی ہے جو ادا نہیں ہوتا مگر ملک کے ساتھ اور مالک وہ آزاد بھی ہوتا ہے اور وجوب مختص ہے اسلام کے ساتھ قربانی کے قربت ہونے کی وجہ سے اور وہ وجوب مختص ہے مقیم ہونے کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور وجوب مختص ہے مالداری کے ساتھ اس حدیث کی وجہ سے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی گنجائش کا شرط ہونا اور مالداری کی مقدار وہ جس سے صدقہ فطر واجب ہوتا ہے اور تحقیق کہ یہ کتاب الصوم میں گزر چکا ہے (یعنی باب صدقۃ الفطر میں) اور وجوب مختص ہے وقت کے ساتھ اور وہ یوم الاضحیٰ ہے اس لئے کہ قربانی مختص ہے وقت کے ساتھ اور ہم عنقریب بیان کریں گے وقت کی مقدار کو اگر اللہ نے چاہا۔

تشریح..... تفصیل بحث ثانی وثالث، قدوری نے جو شرطیں بیان کی تھیں ان کا بیان ہے۔

پہلی شرط آزاد ہونا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے لئے ملکیت چاہئیے اور غلام میں مالک ہونے کی صلاحیت نہیں بلکہ وہ مملوک ہے یعنی مالک ہونا صرف آزاد کے لئے مخصوص ہے۔

دوسری شرط مسلمان ہونا۔۔۔اس لئے کہ قربانی قربت ہے اور کافر قربات کی ادائیگی کا اہل نہیں ہے۔

تیسری شرط مقیم ہونا۔۔۔جس کی دلیل ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے یعنی غیر ان الاداء یختص باسباب یشق ۔۔۔ الخ۔

چوتھی شرط مالدار ہونا ۔۔۔جو ماقبل میں ذکر کردہ حدیث سے مفہوم ہے من وجد سعةً ۔۔۔الخ

پانچویں شرط وقت قربانی کا ہونا۔۔۔یعنی ایام نحر کا ہونا کیونکہ قربانی انہی ایام کے ساتھ مخصوص ہے۔

تنبیہ۔۔۔ یہاں اتنی مالداری شرط ہے جتنی صدقہ فطر میں یعنی مقدار نصاب مال ہونا تو شرط ہے مگر اس کا نامی ہونا اور اس پر سال گزرنا ضروری نہیں ہے۔

اگر کسی کے پاس دو مکان ہیں اور ایک میں وہ رہتا ہے اور دوسرا اس کی ضرورت سے زائد ہے اور اس کی قیمت بقدرِ نصاب ہے تو اس پر اس کی وجہ سے زکوٰۃ تو واجب نہ ہوگی کیونکہ مال نامی نہیں ہے البتہ قربانی اور صدقہ فطر واجب ہوگا۔

بالفاظ دیگر صدقہ فطر اور قربانی کا وجوب نیز حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے اور زکوٰۃ وغیرہ کا وجوب قدرت میسرہ کی وجہ سے ہے۔

تنبیہ۔۔۔کاشتکار کے پاس دو بیل ہیں جن سے وہ ہل چلاتا ہے اگر چہ ہل پورے سال نہیں چلتا ہے بلکہ مخصوص موسم میں چلتا ہے اس کے باوجود بھی یہ بیل حوائج اصلیہ میں داخل ہوں گے اور اس کی وجہ سے اس پر قربانی واجب نہ ہوگی، والناس عنه غافلون۔

قربانی کس کس کی طرف سے واجب ہے

وتجب عن نفسه لانه اصل في الوجوب عليه علي ما بيناه وعن ولده الصغير لانه في معنى نفسه فيلحق به كمافي صدقة الفطر وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله وروى عنه انه لا يجب عن ولده وهو ظاهر الرواية بخلاف صدقة الفطر لان السبب هناك راس يمونه ويلي عليه وهما موجودان في الصغير وهذه قربة محضة والاصل في القرب ان لا تجب علي الغير بسبب الغير ولهذا لا تجب عن عبده وان كان يجب عنه صدقة الفطر

ترجمہ۔۔۔اور قربانی واجب ہے اپنی طرف سے اس لئے کہ انسان اصل ہے اپنے اوپر وجوب کے سلسلہ میں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں (باب صدقۃ الفطر میں) اور قربانی واجب ہے اپنے چھوٹے بچہ کی طرف سے اس لئے کہ چھوٹا بچہ) آدمی کے نفس کے درجہ میں ہے تو وہ بچہ اسی کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے صدقہ فطر میں اور یہ ابوحنیفہؒ سے حسنؒ کی روایت ہے اور مروی ہے ابوحنیفہؒ سے کہ قربانی واجب نہیں ہے اپنے بچہ کی طرف سے اور یہی ظاہر الروایہ ہے بخلاف صدقہ فطر کے اس لئے کہ سبب وہاں ایسی راس (ذات) ہے جس کے وہ نفقہ کا ذمہ دار ہے اور اس پر ولایت رکھتا ہو اور یہ دونوں باتیں (مؤنت وولایت) موجود ہیں صغیر میں اور یہ (قربانی) قربت

محضہ ہے اور اصل قربات میں یہ ہے کہ وہ غیر پر غیر کے سبب واجب نہیں ہوتیں، اور اسی وجہ سے قربانی واجب نہیں ہوتی اپنے غلام کی طرف سے اگر چہ غلام کی جانب سے صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔

تشریح ...... تفصیل مبحث رابع، قربانی کس کی طرف سے واجب ہے۔ تو فرمایا کہ اپنی طرف سے واجب ہے اور اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے جیسے صدقہ اپنی طرف سے اور اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے واجب ہوتا ہے۔

یہاں ابوحنیفہؒ سے دوروایتیں ہیں۔ ایک حسنؒ کی روایت ہے جو مذکور ہے۔ اور دوسری روایت ظاہر الروایہ ہے اور وہ یہ ہے کہ بچہ کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے اور اس روایت کے مطابق صدقہ فطر اور قربانی میں یہ فرق ہے کہ قربانی کا سبب وجوب مؤنت وولایت ہے۔

یعنی ہر اس شخص کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہوگا کہ جس کے نفقہ کا وہ ذمہ دار ہو اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہو اور بچہ میں دونوں باتیں موجود ہیں اور غلام کا بھی یہی حال ہے لہٰذا اس کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔

رہا قربانی کا مسئلہ تو یہ تو ایک خالص قربت ہے اور قربات کا قاعدہ یہ ہے کہ کسی پر کسی کی وجہ سے واجب نہیں ہوا کرتیں۔ یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ بچہ کے پاس مال نہ ہو اور اگر اس کے پاس مال ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے جواب آرہی ہے فرماتے ہیں۔

بچہ کے پاس مال ہو تو قربانی ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

و ان كان للصغير مال يضحي عنه ابوه او وصيه من ماله عند ابي حيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله يضحي من مال نفسه لامن مال الصغير فالخلاف في هذا كالخلاف في صدقة الفطر وقيل لا يجوز التضحية من مال الصغير في قولهم لان القربة تتادى بالاراقة والصدقة بعدها تطوع فلا يجوز ذلک من مال الصغير ولا يمكنه ان ياكل كله والاصح ان يضحي من ماله وياكل منه ما امكنه ويبتاع بما بقي ما ينتفع بعينه

ترجمہ...... اور اگر صغیر کے پاس مال ہو تو اس کی جانب سے اس کا باپ یا اس کا وصی بچے کے مال سے قربانی کرے ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک اور فرمایا محمدؒ اور زفرؒ اور شافعیؒ نے کہ اپنے مال سے قربانی کرے نہ کہ بچہ کے مال سے تو اختلاف اس میں صدقہ فطر کے مثل اختلاف کے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سب کے قول میں بچہ کے مال سے قربانی کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ قربت تو خون بہانے سے ادا ہو جاتی ہے اور اس کے بعد صدقہ ایک تطوع ہے پس یہ تطوع جائز نہ ہوگا بچہ کے مال سے اور ممکن نہیں ہے بچہ کو کہ وہ تمام گوشت کھائے اور اصح یہ ہے کہ بچہ کے مال سے قربانی کی جائے اور اس میں سے بچہ اتنا کھالے جتنا کھانا ممکن ہو۔ اور باقی سے ایسی چیز خریدی جائے جس کے عین سے نفع اٹھایا جائے۔

تشریح......اور اگر بچہ کے پاس مال ہو تو شیخینؒ کے نزدیک بچہ کے مال سے قربانی کی جائے اور امام محمدؒ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اپنے مال سے قربانی کرے نہ کہ بچہ کے مال سے جیسا کہ صدقہ فطر میں اختلاف ہے ایسا ہی یہاں ہے۔

یعنی اگر بچہ کے پاس مال ہے تو شیخینؒ کے نزدیک بچہ کے مال سے صدقہ فطر ادا کرنا جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ تو

یہی اختلاف قربانی کے اندر ہے۔

مبسوط اور کافی میں مذکور ہے کہ صغیر کے مال سے کسی کے نزدیک قربانی جائز نہیں اس لئے کہ قربانی میں دو مقصد ہیں:

۱) اراقتِ دم جس کا مال اتلاف ہے۔

۲) گوشت کا تصدق، حالانکہ باپ نہ بچہ کے مال کو تلف کرنے کا مالک ہے اور نہ اس کے مال کو صدقہ کیا جا سکتا ہے اور بچہ سارا گوشت کھالے تو یہ ناممکن ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ بچہ کے مال سے قربانی کی جائے اور بچہ جتنا گوشت کھا سکے کھالے اور باقی کو ایسی چیز کے بدلہ میں فروخت کر دیا جائے جس کا عین باقی رہے تاکہ بچہ اس سے نفع اٹھاتا ہے جیسے صندوق، چارپائی، ڈول، مشک وغیرہ۔

تنبیہ...... فتویٰ ظاہر الروایہ پر ہے نہ بچہ کی طرف سے قربانی کرنا باپ پر واجب ہے اور نہ بچہ کے مال سے جائز ہے، والفتویٰ علیٰ ظاہر الروایہ، شامی ص ۲۰۰ ج ۵۔ فتاویٰ قاضی خان علی الہندیہ ص ۳۴۴ ج ۳۔ والمعتمد هوا لاول وفي المواهب انه اصح ما يفتى به، سکب الانہر ص ۳۴۴ ج ۳۔

قربانی کا جانور، کونسا جانور کتنے آدمیوں کی طرف سے کافی ہے

قال ويذبح عن كل واحد منهم شاة اويذبح بقرة او بدنة عن سبعة والقياس ان لا تجوز الا عن واحد لان الاراقة واحدة وهي القربة الا انا تركناه بالاثر وهو ماروى عن جابر رضي الله عنه انه قال نحرنا مع رسول الله عليه السلام البقرة عن سبعة والبدنة عن سبعة ولا نص في الشاة فبقي على اصل القياس

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور آدمی ذبح کرے ان میں سے ہر ایک کی طرف سے (یعنی اپنی اور اپنی اولاد میں سے ہر ایک کی) ایک بکری یا ذبح کرے ایک گائے یا ایک اونٹ سات کی طرف سے اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو (گائے اور اونٹ) مگر ایک کی جانب سے اس لئے کہ اراقت (خون بہانا) ایک ہے مگر ہم نے اثر کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور اثر وہ ہے جو جابرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے قربان کیا گائے کو سات آدمیوں کی طرف سے اور اونٹ کو سات کی طرف سے اور بکری کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں تو بکری اصل قیاس پر باقی رہی۔

تشریح...... بکری کی قربانی فقط ایک کی طرف سے ہو سکتی ہے اور بڑے جانوروں کی جیسے گائے اونٹ وغیرہ کی سات کی طرف سے ہو سکتی ہے۔

اگرچہ قیاس کا تقاضہ بڑے جانور میں بھی یہ تھا کہ صرف ایک کی طرف سے ہو کیوں کہ وہ بھی نفسِ واحد ہے اور اراقت دم بھی دونوں میں متحد ہے متعدد نہیں اور اراقتِ دم ہی قربت ہے۔

مگر ہم نے حدیث جابرؓ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا حدیث وہ ہے جو مذکور ہے اور حدیث صرف بڑے جانوروں کے سلسلے میں ہے لہٰذا بکری قیاس کے مطابق رہی، کیوں کہ اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔

سات سے کم آدمیوں کی طرف سے بڑے جانور کی قربانی کا حکم

وتجوز عن خمسة اوستة اوثلثة ذكره محمد فى الاصل لانه لما جاز عن سبعة فعمن دونهم اولى ولا تجوز عن ثمانية اخذا بالقياس فيما لا نص فيه وكذا اذا كان نصيب احدهم اقل من السبع لا يجوز عن الكل لانعدام وصف القربة فى البعض وسنبينه ان شاء الله تعالى

ترجمہ ..... اور جائز ہے یہ (گائے اور اونٹ) پانچ یا چھ کی طرف سے اس کو محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ جب کہ جائز ہے یہ سات کی طرف سے تو سات سے کم کی طرف سے بدرجہ اولیٰ، اور جائز نہیں ہے آٹھ کی طرف سے قیاس پر عمل کرتے ہوئے اس کے بارے میں جس کے سلسلہ میں نص نہیں ہے اور ایسے ہی جب کہ ان میں سے ایک کا حصہ ساتویں سے کم ہو تو کل کی طرف سے جائز نہ ہوگی بعض کے اندر وصف قربت کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور ہم انشاء اللہ اس کو عنقریب بیان کریں گے۔

تشریح ..... بڑے جانور میں سے سات آدمیوں کی شرکت جائز ہے اور اگر اس سے کم ہوں تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔

پس شرط یہ ہے کہ کسی کا حصہ ساتویں سے کم نہ ہو ورنہ پھر کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی کیوں کہ وصفِ قربت مفقود ہو گیا لہٰذا ایک گائے میں اگر آٹھ آدمی شریک ہوں تو کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی۔

امام مالکؒ کا نقطہ نظر

وقال مالك تجوز عن اهل بيت واحد وان كانوا اكثر من سبعة ولا تجوز عن اهل بيتين وان كانوا اقل منها لقوله عليه السلام على كل اهل بيت فى كل عام اضحاة وعتيرة قلنا المراد منه والله اعلم قيم اهل البيت لان اليسارله يؤيدهٗ ما يروى على كل مسلم فى كل عام اضحاة وعتيرة ولو كانت البدنة بين اثنين نصفين تجوز فى الاصح لانه لما جاز ثلثة الاسباع جاز نصف السبع تبعا له

ترجمہ ..... اور مالکؒ نے فرمایا جائز ہے ایک گھر والوں کی طرف سے اگر چہ وہ سات سے زیادہ ہوں اور دو گھر والوں سے جائز نہیں اگر چہ وہ سات سے کم ہوں۔ نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ہر گھر والوں پر ہر سال قربانی اور عتیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ مراد اس سے واللہ اعلم گھر والوں کا منتظم ہے اس لئے کہ مالداری اسی کے لئے ہے مؤید ہے اس کی وہ حدیث جو مروی ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں ایک قربانی اور عتیرہ ہے اور اگر اونٹ دو آدمیوں کے درمیان آدھا آدھا ہو تو اصح قول کے مطابق جائز ہے اس لئے کہ جب سات میں سے تین حصے جائز ہیں تو اس کی تبعیت میں ساتویں حصے کا نصف جائز ہوگا۔

تشریح ..... امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ ایک بکری ایک گھر کی طرف سے تو ہو سکتی ہے اگر چہ وہ گھر والے سات سے زیادہ بھی ہوں اور ایک بکری وہ گھر والوں کی طرف سے نہیں ہو سکتی اگر چہ وہ سات سے کم ہوں۔ اور اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو یہاں مذکور ہے۔

اولاً تو یہ حدیث متکلم ہے اور بعدِ ثبوت صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب دیا کہ گھر کا منتظم مراد ہے اور قربانی فقط اس کی طرف سے ہوگی کیونکہ اس پر واجب ہے اس لئے کہ مالدار وہی ہے اس کے اور بھی مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

ولـو كـانـت... نوازل میں ہے کہ قاضی احمد بن محمد سے ایک اونٹ کے بارے میں پوچھا گیا جو دو شخصوں کے درمیان آدھا آدھا ہے اور دونوں نے اس کی قربانی کی تو یہ قربانی جائز ہوئی یا نہیں۔

قاضی صاحب نے جواب دیا کہ قربانی جائز نہ ہوگی اس لئے کہ ہر شریک کے حصہ میں ساڑھے تین سہام ہوئے اور نصف قربانی کی طرف سے ہو نہیں سکتا تو جب نصف حصہ میں قربانی جائز نہ ہوئی تو باقی میں بھی جائز نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہؒ نے اس پر فرمایا کہ اصح قول یہ ہے کہ قربانی جائز ہے۔ فقیہ ابواللیثؒ اور صدر شہیدؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نصف حصہ اگر تنہا ہو تو اس سے قربانی ادا نہیں ہوتی۔ اور یہاں ساڑھے تین حصے ہیں اور تین حصے قربانی ہونے کے لئے کافی ہیں تو یہ نصف حصہ ان کے تابع ہو کر جائز ہو جائے گا، اور بہت ساری ایسی چیزیں ہیں جو قصداً ثابت نہیں ہوتیں مگر ضمناً و تبعاً ثابت ہو جاتی ہیں۔

شرکاء میں گوشت کی تقسیم کا طریقہ

واذا جاز على الشركة فقسمة اللحم بالوزن لانه موزون ولو اقتسموا جزافالا يجوز الا اذا كان معه شيء من الاكارع والجلد اعتبارا بالبيع

ترجمہ... اور جبکہ قربانی شرکت کے طریقہ پر ہو تو گوشت کی تقسیم وزن سے ہوگی اس لئے کہ گوشت موزوں ہے اور اگر انہوں نے اندازے سے تقسیم کر لیا تو جائز نہیں ہے مگر جب کہ گوشت کے ساتھ کچھ پائے اور کھال ہو بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح... جب قربانی میں شرکت ہو تو گوشت کی تقسیم وزن سے ہوگی یعنی تول کر ورنہ اندازے سے تقسیم کرنا جائز نہیں ہے ہاں اگر کسی طرف پائے اور سر اور کھال وغیرہ ہو تو اب اندازے سے تقسیم کر سکتے ہیں اور یہ بالکل ایسا ہے کہ گوشت کی بیع گوشت کے بدلہ میں کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے لیکن اگر کسی طرف گوشت کے ساتھ پائے وغیرہ ہوں تو اب کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے۔

قربانی کی گائے خریدی اور ارادہ تھا کہ اپنی طرف سے ذبح کرونگا مگر چھ اور شریک کر لئے تو قربانی کا حکم

ولـو اشترى بقرة يريد ان يضحي بها عن نفسه ثم اشرك فيها ستة معه جاز استحسانا وفي القياس لا يجوز وهو قول زفر لانه اعدها للقربة فيمنع عن بيعها تمولا والاشراك هذه صفته وجه الاستحسان انه قد يجد بقرة سمينة يشتريها ولا يظفر بالشركاء وقت البيع وانما يطلبهم بعده فكانت الحاجة اليه ماسة فجوزناه دفعا للحرج وقد امكن لانه بالشراء للتضحية لا يمتنع البيع والاحسن ان يفعل ذلك قبل الشراء ليكون ابعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع في القربة وعن ابي حنيفة انه يكره الاشراك بعد الشراء لما بينا

ترجمہ... اور اگر گائے خریدی درآنحالیکہ وہ ارادہ کرتا ہے اس کو اپنی طرف سے قربانی کرنے کا تو اس میں اپنے ساتھ چھ کو شریک کر لیا تو استحساناً جائز ہے اور قیاس میں جائز نہیں اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ اس نے اس کو قربت کے لئے مہیا کیا ہے تو تمول کے لئے اس کو بیچنے سے منع کیا جائے گا اور شریک کرنے کی یہی صفت ہے، دلیل استحسان یہ ہے کہ آدمی کبھی موٹی تازی گائے پاتا ہے تو اس کو خرید لیتا ہے اور بیع کے وقت وہ شرکاء پر کامیاب نہیں ہو پاتا اور ان کو بعد میں تلاش کرتا ہے تو اس کی جانب حاجت پیش آگئی تو ہم نے اس کو دفعاً للحرج

جائز قرار دیا اور یہ (دفع جرح) ممکن ہے اس لئے کہ قربانی کیلئے خریدنے سے بیع ممتنع نہیں ہوئی اور بہتر یہ ہے کہ وہ اس کو خریدنے سے پہلے کرے تاکہ اختلاف سے اور قربت میں رجوع کی صورت سے دور ہو جائے اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ شرا کے بعد اشتراک مکروہ ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح قربانی کے لئے گائے خرید لی اور ارادہ یہ تھا کہ اس کو اپنی طرف سے قربان کروں گا پھر اس میں چھ شریک اور کر لئے تو استحساناً تو یہ جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں۔

دلیل قیاس یہ ہے کہ یہ قربت میں تمول کی صورت ہے اور دلیل استحسان ضرورت ہے اور قربانی کے واسطے خریدنے سے بیع ممتنع نہیں ہو جاتی۔ بلکہ جائز ہے کہ جس مالدار نے گائے قربانی کے لئے خریدی اس کو فروخت کر کے اور خرید لے اور قربانی کرے۔ بہر حال بہتر یہ ہے کہ شراء سے پہلے ہی ساجھی کرے تاکہ کوئی اختلاف نہ رہے اور نہ قربت میں رجوع کی صورت سامنے آئے۔

تنبیہ-۱...... اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر فقیر نے ایام قربانی میں بہ نیت اضحیہ گائے خریدی اور پھر دوسروں کو شریک کرے تو شرکت جائز نہ ہوگی اور مالدار کی جائز ہے لیکن مکروہ ہے والیہ اشار الشامیؒ فی ردالمختار ص ۲۰۱ ج ۵۔

تنبیہ-۲...... آج کل لوگ کثرت سے ایسا کرتے ہیں کہ کڑا خرید لیا مثلاً چار سو روپے میں اور چھ آدمیوں کو اس میں شریک کر لیا آٹھ سو روپے کے حساب سے تو یہ جائز نہیں ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ نفع نہ لے اور لینا چاہتا ہے تو اس میں اپنا حصہ نہ رکھے اور لوگ اپنی جہالت کی وجہ سے اس سے غافل ہیں ان کو تنبیہ ضروری ہے۔

مسافر اور غریب پر قربانی واجب نہیں

قال وليس على الفقير والمسافر اضحية لما بينا وابو بكر وعمر كانا لايضحيان اذا كانا مسافرين وعن عليؓ ليس على المسافر جمعة ولا اضحية

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور فقیر اور مسافر پر قربانی نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور ابو بکرؓ اور عمرؓ جب مسافر ہوتے تھے تو قربانی نہیں کرتے تھے اور علیؓ سے مروی ہے کہ مسافر پر نہ جمعہ ہے اور نہ قربانی۔

تشریح...... مسافر اور غریب پر قربانی واجب نہ ہونے کی دلیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔ جو حدیث مصنفؒ نے نقل فرمائی ہے یہ نہیں ملتی بلکہ یہ ملتی ہے کہ حضرات شیخینؓ بعض دفعہ مطلقاً قربانی کو چھوڑ دیا کرتے تھے اس خوف سے کہ لوگ اس کو فرض سمجھنے لگیں۔

قربانی کا وقت اور ایام

قال ووقت الاضحية يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر الا انه لا يجوز لاهل الامصار الذبح حتى يصلى الامام العيد فاما اهل السواد فيذبحون بعد الفجر

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور قربانی کا وقت داخل ہو جاتا ہے یوم النحر کی فجر کے طلوع سے مگر تحقیق کہ شہریوں کے لئے ذبح جائز نہیں،

یہاں تک کہ امام عید کی نماز پڑھے۔ پس بہر حال گاؤں والے پس وہ ذبح کریں گے فجر کے بعد۔

تشریح ... ایام نحر (ایام قربانی) تین دن ہیں ۱۰، ۱۱، ۱۲ لیکن شہری لوگ عید کی نماز سے پہلے قربانی کریں یہ جائز نہیں ہے۔

البتہ جہاں جمعہ اور عیدین کی نماز مشروع نہیں ہے وہ یوم نحر کی صبح صادق کے بعد ذبح کر سکتے ہیں۔

احادیث سے ثبوت

والاصل فيه قوله عليه السلام من ذبح قبل الصلوة فليعد ذبيحته ومن ذبح بعد الصلوة فقد تم نسكه واصاب سنة المسلمين وقال عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الصلوة ثم الاضحية

ترجمہ ... اور اصل اس میں فرمان نبی کریم ﷺ ہے کہ جس نے ذبح کیا نماز عید سے پہلے تو وہ اپنے ذبیحہ کا اعادہ کرے اور جس نے ذبح کیا نماز عید کے بعد پس اس کی قربانی تام ہوگئی اور وہ مسلمانوں کی سنت کو پہنچ گیا۔ اور فرمایا نبی علیہ السلام نے ہمارا پہلا عمل آج کے دن نماز ہے پھر قربانی۔

تشریح ... ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوگیا کہ قربانی نماز کے بعد ہوگی جیسے وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے لیکن وتر کو عشاء سے مؤخر کرنا واجب ہے۔

دیہاتی کیلئے قربانی کا وقت

غير ان هذا الشرط في حق من عليه الصلوة وهو المصرى دون اهل السواد ولان التاخير لاحتمال التشاغل به عن الصلوة ولا معنى للتاخير في حق القروى ولا صلوة عليه وما رويناه حجة على مالك والشافعي رحمهما الله في نفي الجواز بعد الصلوة قبل نحر الامام

ترجمہ ... علاوہ اس بات کے کہ یہ شرط اس شخص کے حق میں ہے جس پر نماز عید ہو اور وہ شہری ہے نہ کہ گاؤں والے اور اس لئے کہ تاخیر قربانی نماز سے مشغولیت کے احتمال کی وجہ سے ہے ذبح کی وجہ سے اور دیہاتی کے حق میں تاخیر کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ حالانکہ اس پر نماز نہیں ہے اور جس حدیث کو ہم نے روایت کیا ہے وہ حجت ہے مالکؒ اور شافعیؒ کے خلاف جواز کی نفی کے بارے میں نماز کے بعد امام کی قربانی سے پہلے۔

تشریح ... قربانی کو نماز سے مؤخر کرنا فقط شہری کے اوپر واجب ہے دیہاتی پر نہیں ہے کیونکہ تاخیر قربانی کا وجوب اس لئے ہے کہ قربانی میں مشغول ہونے کی وجہ سے نماز سے غفلت نہ ہو جائے اور جس پر نماز ہی نہیں وہاں یہ معنی بھی موجود نہیں لہٰذا اس پر تاخیر واجب نہیں ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قربانی نماز کے بعد بھی جب جائز ہوگی کہ پہلے امام قربانی کرے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے حدیث ذکر کی ہے اس میں امام کی قربانی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ نماز کا ذکر ہے تو یہ حدیث ان دونوں کے خلاف حجت ہے۔

تنبیہ-۱ ...... دیہات سے وہ دیہات مراد ہیں جہاں نماز جمعہ اور عیدین جائز نہیں اور جن دیہاتوں میں جائز ہے وہ شہر کے حکم میں ہیں۔

تنبیہ-۲ ...... ذبح امام، امام مالکؒ کے نزدیک شرط ہے نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک امام کا خطبہ سے فارغ ہونا شرط ہے تو اس اعتبار سے حدیث مذکور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہوگی نہ کہ اس اعتبار سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے البتہ امام احمدؒ، امام مالکؒ کے ساتھ ہیں کذافی مجمع الانہر ص۴۹۹ ج ۲۔

قربانی کیلئے مقام معتبر ہے

ثم المعتبر في ذلك مكان الاضحية حتى لو كانت في السواد والمضحي في المصر يجوز كما انشق الفجر ولو كان على العكس لا يجوز الابعد الصلوة و حيلة المصرى اذا ارادا التعجيل ان يبعث بها الى خارج المصر فيضحي بها كما طلع الفجر

ترجمہ ...... پھر معتبر اس سلسلہ میں قربانی کی جگہ ہے یہاں تک کہ اگر قربانی کرنے والا شہر میں تو جائز ہے جیسے ہی فجر (صبح صادق کی پو) پھٹ گئی اور اس کے برعکس ہو تو جائز نہیں مگر نماز کے بعد اور شہری کے لئے حیلہ جبکہ وہ تعجیل کا ارادہ کرے یہ ہے کہ وہ قربانی کو شہر سے باہر بھیج دے پس اس کو قربان کیا جاسکتا ہے جوں ہی فجر طلوع ہو۔

تشریح ...... پھر اس باب میں قربانی کے جانور کا اعتبار ہے نہ کہ قربانی کرنے والے کا بالفاظِ دیگر محل کا اعتبار ہے نہ کہ فاعل کا یعنی اگر محل گاؤں میں ہے تو نماز سے پہلے قربانی جائز ہے مالک چاہے جہاں ہو۔

اور اگر محل شہر میں ہے تو قربانی نماز کے بعد ہوگی فاعل چاہے جہاں ہو۔ اگر شہری چاہتا ہے کہ قربانی جلدی ہو جائے تو قربانی اس کا حیلہ یہی ہے کہ قربانی کا جانور شہر سے باہر بھیج دے تو وہاں صبح صادق کے بعد قربانی کی جاسکتی ہے۔

قربانی میں محل کے اعتبار کی وجہ

وهذا لانها تشبه الزكوة من حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضي ايام النحر كالزكوة بهلاك النصاب فيعتبر في الصرف مكان المحل لا مكان الفاعل اعتبارا بها بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بخلاف المال بعد ما طلع الفجر من يوم الفطر

ترجمہ ...... اور یہ اس لئے کہ قربانی زکوٰۃ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ قربانی ساقط ہو جاتی ہے مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے ایام نحر کے گذرنے سے پہلے جیسے زکوٰۃ (کا سقوط ہے) نصاب کے ہلاک ہونے کی وجہ سے تو اعتبار کیا جائے گا۔ ادائے قربانی میں محل کی جگہ کا نہ کہ فاعل کی جگہ کا زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے بخلاف صدقہ فطر کے اس لئے کہ صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا ہے مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے یومِ فطر کی فجر کے طلوع ہونے کے بعد۔

تشریح ...... قربانی میں محل کا اعتبار کیوں ہے اور فعل کا اعتبار کیوں نہیں ہے۔ تو فرماتے ہیں کہ قربانی کا وجوب اگرچہ قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے اور ایسے ہی صدقہ فطر کا اور زکوٰۃ کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہے۔

مگر ایک اعتبار سے زکوۃ کے مشابہ قربانی ہے نہ کہ صدقہ فطر تو اس مشابہت کی وجہ سے قربانی میں محل کا اعتبار ہوا جیسے زکوۃ میں محل کا اعتبار ہے اور صدقہ فطر میں فاعل کا اعتبار ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوۃ کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور اسی طرح اگر ایام نحر ابھی باقی ہیں ختم نہیں ہوئے اور مال ہلاک ہو گیا تو قربانی کا وجوب ساقط ہو گیا۔ البتہ اگر ایام نحر گذر جائیں۔ اور قربانی نہ کر سکا اور اب مال ہلاک ہو گیا تو قربانی کا وجوب برقرار ہے تو اس اعتبار سے قربانی زکوۃ کے مشابہ ہے اور زکوۃ میں محل کا اعتبار ہے نہ کہ فاعل کا۔ یعنی مال جہاں ہے وہاں کے فقراء کو دیا جائے نہ کہ وہاں کے فقراء کو جہاں مالک ہے۔

تو اسی طرح قربانی میں کہا گیا کہ محل کا اعتبار ہوگا نہ کہ فاعل کا۔ البتہ اگر یوم الفطر کی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو صدقہ فطر کا وجوب برقرار ہے تو اس کو زکوۃ سے مشابہت نہیں ہے۔

لہٰذا صدقۂ فطر میں فاعل کا اعتبار ہے نہ کہ محل کا لہٰذا مؤدی جہاں پر بھی ہوگا صدقہ ادا کرے گا۔ بچے اور غلام وغیرہ جہاں ہیں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

مسجد میں عید کی نماز ہوگئی عیدگاہ میں نہیں ہوئی تو قربانی درست ہے

ولو ضحى بعد ما صلى اهل المسجد ولم يصل اهل الجبانة اجزاه استحسانا لانها صلوة معتبرة حتى لو اكتفوا بها اجزاتهم وكذا على هذا عكسه وقيل هو جائز قياسا واستحسانا

ترجمہ ... اور اگر قربانی کی بعد اس کے کہ اہل مسجد نے نماز پڑھ لی اور عیدگاہ والوں نے نماز نہیں پڑھی تو اس کو یہ استحساناً کفایت کرے گی اس لئے کہ یہ معتبر نماز ہے یہاں تک لوگ اگر اسی پر اکتفاء کریں تو نماز ان کو کفایت کرے گی اور ایسے ہی اسی حکم پر ہے اس کا عکس اور کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے قیاساً اور استحساناً۔

تشریح ... ابھی عیدگاہ میں نماز نہیں ہوئی اور مسجد میں ہوگئی تو قربانی جائز ہوگی۔ یہ استحسان ہے کیوں کہ یہ معتبر نماز ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو وہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور بقول بعض قیاساً اور استحساناً ہر اعتبار سے جائز ہے۔

قربانی کے ایام

قال وهي جائزة في ثلثة ايام يوم النحر ويومان بعده وقال الشافعي ثلثة ايام بعده لقوله عليه السلام ايام التشريق كلها ايام ذبح ولنا ماروى عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم قالوا ايام النحر ثلثة افضلها اولها وقد قالوه سماعا لان الراى لا يهتدى الى المقادير وفي الاخبار تعارض فاخذنا بالمتيقن وهو الاقل وافضلها اولها كما قالوا ولان فيه مسارعة الى اداء القربة وهو الاصل الا لمعارض

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور قربانی جائز ہے تین دنوں میں یوم نحر میں اور اس کے بعد دو دنوں میں اور فرمایا شافعیؒ نے یوم نحر کے بعد تین دنوں تک نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ایام تشریق کل کے کل ذبح کے ایام ہیں۔ اور ہماری دلیل وہ ہے جو عمرؓ اور علیؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ ایام نحر تین دن ہیں ان میں سے افضل پہلا دن ہے اور انہوں نے یہ بات سن کر کہی ہے اس لئے

کہ رائے مقادیر کی جانب رہنمائی نہیں پاتی اور اخبار میں تعارض ہے تو ہم نے متیقن کو لیا اور وہ اقل ہے اور ان میں سے افضل ان میں کا پہلا دن ہے جیسا کہ ان حضرات نے فرمایا ہے (صحابہ ثلاثہؓ نے) اور اس لئے کہ اس میں اداءِ قربت کی جانب پیش قدمی ہے اور یہی اصل ہے مگر کسی معارض کی وجہ سے۔

تشریح ..... ایام نحر تین دن ہیں ۱۰، ۱۱، ۱۲ اور ایام تشریق تین دن ہیں ۱۱، ۱۲، ۱۳ امام شافعیؒ ایام تشریق کو ایام ذبح مانتے ہیں اور پہلی حدیث سے انہوں نے استدلال کیا ہے مگر یہ حدیث اپنے ضعف کی وجہ سے قابل استدلال نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قربانی کے تین دن ہیں اور تیرھویں تاریخ اگر چہ وہ یوم تشریق ہے مگر یوم نحر نہیں ہے۔

ہماری دلیل ..... عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ **ایام النحر ثلاثۃ ایام افضلھا اولھا** اور یہ ایسی چیز ہے جہاں قیاسی تک بندیاں کام نہیں کرتیں لہٰذا معلوم ہوا کہ ان حضرات نے جو کچھ یہ فرمایا آنحضرت ﷺ سے سُن کر فرمایا۔ یعنی یہ سماع پر محمول ہے نیز تعارض کے وقت اقل کو لینا عمدہ ہوتا ہے کیوں کہ وہ متیقن ہوتا ہے۔

اور پہلا دن افضل کیوں ہے اس کی ایک دلیل تو یہی ہے کہ ان حضراتؓ نے فرمایا ہے اور دوسری یہ کہ عبادات میں اصل یہ ہے کہ ان کو اول وقت میں ادا کیا جائے ہاں اگر کوئی معارض ہو تو اور بات ہے اور مسارعت اسی میں ہے کہ اول وقت یعنی پہلے دن میں قربانی کرے۔

تنبیہ ..... فجر اور ظہر میں تاخیر معارض کی وجہ سے ہے جیسے **اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر**، اور جیسے **ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جھنم**۔

رات میں ذبح کرنے کا حکم

ویجوز الذبح فی لیالیھا الا انہ یکرہ لاحتمال الغلط فی ظلمۃ اللیل وایام النحر ثلثۃ وایام التشریق ثلثۃ والکل یمضی باربعۃ اولھا نحر لا غیر واخرھا تشریق لا غیر المتوسطان نحر وتشریق

ترجمہ ..... اور ذبح جائز ہے ان ایام کی راتوں میں مگر یہ مکروہ ہے رات کی تاریکی میں غلطی کے احتمال کی وجہ سے اور ایام نحر تین دن ہیں اور ایام تشریق تین دن ہیں اور سب گذر جاتے ہیں چار کے ساتھ ان میں سے اول نحر ہے اور ان میں سے آخر تشریق ہے نہ کہ غیر اور دونوں متوسط نحر اور تشریق ہیں۔

تشریح ..... جیسے ایام نحر میں قربانی جائز ہے ان کی راتوں میں بھی جائز ہے مگر مکروہ ہے چونکہ رات میں اندھیرے کی وجہ سے غلطی کا احتمال ہے دسویں تاریخ فقط یوم نحر ہے اور تیرھویں فقط یوم تشریق ہے اور ۱۱، اور ۱۲ نحر بھی ہیں اور تشریق بھی، **کما لا یخفی**۔

اضحیہ تصدق سے افضل ہے

والتضحیۃ فیھا افضل من التصدق بثمن الاضحیۃ لانھا تقع واجبۃ اوسنۃ والتصدق تطوع محض فتفضل علیہ ولانھا تفوت بفوات وقتھا والصدقۃ توتی بھا فی الاوقات کلھا فنزلت منزلۃ الطواف والصلوۃ فی

حق الافاقی

ترجمہ ۔ اور ایام نحر میں قربانی کرنا قربانی کی قیمت صدقہ کرنے سے افضل ہے اسلئے کہ قربانی واجب واقع ہوگی یا سنت اور تصدق محض صدقہ ہے تو وہ (قربانی کرنا) فوقیت رکھے گا اس پر (تطوع پر) اور اس لئے کہ قربانی فوت ہو جاتی ہے اس کے وقت کے فوات سے اور صدقہ کو ادا کیا جاسکتا ہے تمام اوقات میں تو اتار لیا جائے گا قربانی کو آفاقی کے حق میں طواف اور نماز کے درجہ میں۔

تشریح ظاہر الروایہ میں قربانی واجب ہے اور بقول صاحبینؒ سنت ہے اور صدقہ محض تطوع اور نفل ہے اور واجب اور سنت تطوع محض سے عمدہ اور بلند ہوتے ہیں لہٰذا ایام نحر میں قربانی افضل ہے قربانی کی قیمت کا صدقہ کرنے سے بوجہ دلیل مذکور۔

نیز صدقہ تو جب چاہو کر سکتے ہو اور قربانی کے لئے یہی ایام مخصوص ہیں تو اس کا مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے آفاقی کے حق میں طواف اور نفلی نماز کا مسئلہ ہے کہ طواف افضل ہے کیونکہ طواف تو صرف یہیں کر سکتا ہے اور نماز ہندوستان جا کر بھی جتنی چاہے پڑھ سکتا ہے۔

قربانی واجب تھی اور ایام قربانی گذر گئے اور قربانی نہیں کی تو کیا کرے

ولو لم يضح حتى مضت ايام النحر ان كان اوجب على نفسه او كان فقيراً وقد اشترى الا ضحية تصدق بها حية وان كان غنيا تصدق بقيمة شاة اشترى اولم يشتر لانها واجبة على الغنى وتجب على الفقير بالشراء بنية التضحية عندنا فاذا فات الوقت يجب عليه التصدق اخراجاله عن العهدة كالجمعة تقضى بعد فواتها ظهرا والصوم بعد العجز فدية

ترجمہ...... اور اگر قربانی نہیں کی یہاں تک کہ ایام نحر گذر گئے تو اگر اس نے اپنے اوپر قربانی واجب کی ہو یا وہ فقیر ہو اور اس نے قربانی خریدی ہو تو وہ اس کا زندہ کا صدقہ کر دے گا اور اگر مالدار ہو تو بکری کی قیمت کا صدقہ کرے گا۔ قربانی خریدی ہو یا نہ خریدی ہو۔ اسلئے کہ قربانی مالدار پر واجب ہے اور فقیر پر خریدنے سے واجب ہوتی ہے۔ قربانی کی نیت سے ہمارے نزدیک پس جب کہ وقت فوت ہو گیا تو اس پر صدقہ کرنا واجب ہے۔ اپنے کو ذمہ داری سے نکالنے کے لئے جیسے جمعہ اس کے فوات کے بعد ظہر کی قضاء کی جاتی ہے اور روزہ کی قضاء کی جاتی ہے عجز کے بعد فدیہ سے۔

تشریح...... مالدار پر اپنی مالداری کی وجہ سے قربانی واجب ہے اور فقیر پر جب واجب ہے کہ وہ ایام نحر میں بنیت قربانی کا جانور خریدے یا کوئی قربانی کی نذر کرے تو اس پر بھی واجب ہے۔

بہرحال قربانی واجب تھی اور ایام قربانی گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو کیا کرے۔ تو فرمایا کہ اگر مالدار ہے تو ایک بکری کی قیمت کا صدقہ کرے اور اگر فقیر ہے تو زندہ بکری کا صدقہ کرنا ضروری ہے کیوں کہ قربانی ان پر واجب تھی اور اب اگر قربانی کا وقت ختم ہو گیا تو اس کے علاوہ چارہ کار نہیں ہے۔

جیسے فوات جمعہ کے بعد ظہر کی قضاء ہوتی ہے اور فوات صوم کے بعد عاجزی کے وقت فدیہ واجب ہوتا ہے۔

تنبیہ-۱...... ایام قربانی میں زندہ بکری صدقہ کر دی تو دوسری قربانی واجب ہوگی اس لئے کہ اس پر خون بہانا واجب ہے۔ شامی ص۲۰۳ ج۵۔

تنبیہ-۲ ... فقیر جب قربانی کا جانور بہ نیت قربانی ایام نحر میں خریدے گا تو قربانی واجب ہوگی ورنہ ایام نحر سے پہلے خریدنے میں واجب نہ ہوگی، شامی ص۲۰۴ ج ۵۔ اور ہم نے اس پر احکامِ قربانی میں بسط سے گفتگو کی ہے۔

کن عیب دار جانوروں کی قربانی جائز نہیں

قال ولا يضحى بالعمياء والعوراء والعرجاء التى لا تمشى الى المنسك ولا العجفاء لقوله عليه السلام لا تجزى فى الضحايا اربعة العوراء البين عورها والعرجاء البين عرجها والمريضة البين مرضها والعجفاء التى لا تنقى قال ولا تجزى مقطوعة الاذن والذنب اما الاذن فلقوله عليه السلام استشرفوا العين والاذن اى اطلبوا اسلامتهما واما الذنب فلانه عضو كامل مقصود فصار كالاذن

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا کہ اور قربانی نہیں کرے گا اندھی کی اور نہ کانی کی اور اس لنگڑی کی جو مذبح تک نہ جاسکے اور نہ بہت دبلی کی۔ نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ضحایا میں چار جانور جائز نہیں وہ کانی جس کا کانا پن ظاہر ہو اور وہ لنگڑی جس کا لنگڑا پن ظاہر ہو اور وہ بیمار جس کا مرض ظاہر ہو اور وہ دُبلی جس کا گودا نہ ہو قدوری نے فرمایا اور جائز نہیں کان اور دم کٹی۔ بہرحال کان پس نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ آنکھ اور کان کا ملاحظہ کیا کرو یعنی ان دونوں کی سلامتی دیکھا کرو اور بہرحال دُم تو اس لئے کہ وہ ایک عضو کامل ہے جو مقصود ہے تو کان کے مثل ہو گیا۔

تشریح ... قاعدہ یہ ہے کہ معمولی عیب سے تو حیوانات خالی نہیں ہوتے تو اسلئے خالی ہونا شرط نہیں ہے البتہ عیب فاحش سے خالی ہوتے ہیں۔ تو اس سے خالی ہونا شرط ہے باقی باتیں ظاہر ہیں۔

کتنی مقدار عیب شمار کی جائے گی

قال ولا التى ذهب اكثر اذنها وذنبها وان بقى اكثر الاذن والذنب جاز لان للاكثر حكم الكل بقاء وذهابا ولان العيب اليسير لايمكن التحرز عنه فجعل عفوا -

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور جائز ہے وہ جانور جس کے کان اور دُم کا اکثر حصہ ختم ہوا اور اگر کان اور دم کا اکثر حصہ باقی ہو تو جائز ہے اسلئے کہ بقا اور ذہاب کے اعتبار سے اکثر کے لئے کل کا حکم ہے اور عیب یسیر (معمولی عیب) اس سے بچنا ممکن نہیں ہے تو اس کو معاف قرار دیا جائے گا۔

تشریح ... معمولی عیب سے بچنا تو مشکل اور کثیر سے بچنا آسان ہے تو اگر عیب قلیل ہے تو معاف ہیں اور اگر عیب کثیر ہے تو وہ معاف نہیں اور اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ پھر قلیل و کثیر میں حد فاصل کیا ہے اس میں مختلف روایات ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں چار روایتیں ہیں جو ابھی آرہی ہیں۔

بقاءً و ذھاباً ... بقا اور ذہاب میں اکثر کا حکم کل جیسا ہے کہ اگر اکثر حصہ باقی ہو تو گویا کل باقی ہے اور قربانی جائز ہے۔ اور اگر اکثر حصہ ختم ہو گیا ہو تو گویا کل ختم ہو گیا اور قربانی جائز نہ ہوگی۔

اکثر مقدار کے سلسلے میں اقوال فقہاء

واختلفت الرواية عن ابى حنيفة فى مقدار الاكثر ففى الجامع الصغير عنه وان قطع من الذنب او الاذن او العين او الالية الثلث او اقل اجزاه وان كان اكثر لم يجزه لان الثلث تنفذفيه الوصية من غير رضاء الورثة فاعتبر قليلا وفيما زاد لا تنفذ الابرضاهم فاعتبر كثيرا ويروى عنه الربع لانه يحكى حكاية الكمال على ماامر فى الصلوة ويروى الثلث لقوله عليه السلام فى حديث الوصية الثلث والثلث كثير

ترجمہ اور اکثر کی مقدار کے سلسلہ میں ابوحنیفہؒ سے روایت مختلف ہیں پس جامع صغیر میں ابوحنیفہؒ سے منقول ہے اور اگر دُم یا کان یا آنکھ یا چکتی کا تہائی یا اس سے کم کٹ گیا تو جائز ہے اور اگر زیادہ ہو تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ ثلث میں ورثہ کی رضامندی کے بغیر وصیت نافذ کی جاتی ہے تو اس کو قلیل شمار کیا گیا ہے اور ثلث سے زیادہ میں وصیت نافذ نہیں کی جاتی مگر ورثہ کی رضامندی سے تو اس کو کثیر شمار کیا گیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے چوتھائی مروی ہے اس لئے کہ چوتھائی کمال کی حکایت بیان کرتا ہے اس تفصیل کے مطابق جو کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکی ہے اور ثلث مروی ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے وصیت کی حدیث میں، تہائی کی وصیت کردو اور تہائی بھی زیادہ ہے۔

تشریح یہ امام صاحبؒ کی تین روایات کا ذکر ہے۔

۱) تہائی اور اس سے کم قلیل ہے جو معاف ہوگا۔

۲) چوتھائی بھی کثیر ہے اس لئے کہ بہت سے احکام میں چوتھائی کو کل کا درجہ دیا گیا ہے۔

۳) ثلث بھی زیادہ ہے لہٰذا اگر ثلث کٹا ہوا ہو تو چونکہ یہ کثیر ہے اسلئے قربانی جائز نہ ہوگی۔

حضرت سعد بن وقاصؓ نے وصیت کرنی چاہی تو حضور ﷺ نے منع فرمایا یہاں تک کہ تہائی تک نوبت پہنچی تو اس پر حضرت نے اجازت دے دی اور یہ الفاظ ارشاد فرمائے الثلث والثلث کثیر، یعنی ہاں تہائی کی وصیت کردو لیکن تہائی بھی زیادہ ہے۔ بہر حال یہاں تہائی کو زیادہ کہا گیا ہے۔

صاحبینؒ کا نقطۂ نظر

وقال ابو يوسف ومحمد اذا بقى الاكثر من النصف اجزأه اعتبار للحقيقة على ما تقدم فى الصلوة وهو اختيار الفقيه ابى الليث وقال ابو يوسف اخبرت بقولى اباحنيفة فقال قولى هو قولك قيل هو رجوع منه الى قول ابى يوسف وقيل معناه قولى قريب من قولك وفى كون النصف مانعا روايتان عنهما كما فى انكشاف العضو عن ابى يوسف

ترجمہ اور فرمایا ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے جب کہ نصف سے زیادہ باقی ہو تو اس کو کفایت کرے گا حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے اس تفصیل کے مطابق جو کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکا ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث کا مختار ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں نے اپنے قول کی ابو حنیفہؒ کو خبر

کودی تو فرمایا کہ میرا قول وہ تیرا قول ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ رجوع ہے ابوحنیفہؒ کی طرف سے ابویوسفؒ کے قول کی جانب اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ میرا قول تیرے قول کے قریب ہے اور نصف کے مانع ہونے میں صاحبینؒ سے دو روایتیں ہیں جیسا کہ ابویوسفؒ سے عضو کے کھلنے میں منقول ہے۔

تشریح ... اس کو صاحبینؒ کا قول کہئے یا امام صاحبؒ کی چوتھی روایت کہ حقیقت کا اعتبار ہے اور جب نصف سے زیادہ باقی ہے تو اکثر باقی ہے۔ اور اگر نصف سے زیادہ ختم ہو جائے تو اکثر ختم ہے۔ فقیہ ابواللیث سمرقندی کا یہی مختار ہے۔

امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ میں نے اپنے اس قول کی امام صاحبؒ کو خبر دی تو آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا **قولی هو قولک** ۔ میرا قول وہ تیرا ہی قول ہے۔

علماء نے اس کے دو مطلب نکالے ایک تو یہ کہ امام صاحبؒ اپنے قول سے ابویوسفؒ کے قول کی جانب سے رجوع کر رہے ہیں۔ اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ میرے اور تیرے قول میں زیادہ فرق نہیں ہے بلکہ دونوں قریب قریب ہیں۔ اور اگر نصف ختم ہو جائے تو اب صاحبینؒ سے دو روایتیں ہیں جیسا کہ امام ابویوسفؒ سے انکشاف عضو کے بارے میں یہاں دو روایتیں ہیں۔

۱) قربانی جائز ہے کیوں کہ ختم ہونے والا حصہ اکثر نہیں ہے۔

۲) قربانی جائز نہیں، کیونکہ ختم ہونے والا قلیل نہیں ہے۔ باب شرائط الصلوۃ میں یہ بحث گذر چکی ہے۔

تنبیہ ... علامہ شامیؒ نے ردالمحتار ص ۲۰۶ ج ۵۔ پر ثلث اور اس سے کم کو قلیل کہا ہے اور اس سے زائد کو کثیر۔ اور پھر فرمایا و **علیه الفتوی**۔ سکب الانہر ص ۲۴۱ ج ۲ پر اولاً بحوالہ مجتبی کہا ہے کہ بقاء اکثر پر اکتفا کیا جائے گا اور کہا ہے و **علیه الفتوی**، اور پھر بحوالہ شرح الکنز لا بن السلطان کہا ہے **الثلث و مادونه قلیل و مازاد علیه کثیر هو الصحیح و علیه الفتوی**۔

آنکھ میں عیب معلوم کرنے کا طریقہ

ثم معرفة المقدار فی غیر العین میسر وفی العین قالوا تشد العین المعیبة بعد ان لا تعتلف الشاة یوما او یومین ثم یقرب العلف الیها قلیلا قلیلا فاذا راته من موضع اعلم علی ذلک المکان ثم تشد عینها الصحیحة وقرب الیها العلف قلیلا قلیلا حتی اذا راته من مکان اعلم الیه ثم ینظر الی تفاوت ما بینهما فان کان ثلثا فالذاهب الثلث و ان کان نصفا فالنصف

ترجمہ ... پھر آنکھ کے غیر میں مقدار کو پہنچانا آسان ہے اور آنکھ کے بارے میں علماء نے فرمایا ہے کہ عیب دار آنکھ باندھ دی جائے اور بعد اس کے کہ بکری ایک دو روز تک گھاس نہ کھائے پھر آہستہ آہستہ اس کی جانب گھاس قریب کیا جائے پس جب بکری اس کو کسی جگہ سے دیکھ لے تو اس جگہ پر نشان لگا دیا جائے پھر اس کی صحیح آنکھ باندھی جائے اور اس کی طرف آہستہ آہستہ گھاس قریب کیا جائے یہاں تک کہ جب وہ گھاس کو کسی جگہ سے دیکھ لے تو اس جگہ پر نشان لگا دیا جائے پس ان کے درمیان فرق کی جانب دیکھا جائے اگر تہائی کا ہو تو ختم ہونے والا ثلث ہے اگر نصف کا فرق ہے تو ختم ہونے والا نصف ہے۔

تشریح ... بکری کو ایک دو روز بھوکا رکھو پھر جو آنکھ اس کی خراب ہے اس کو باندھ دو اور ٹھیک آنکھ کھول دو۔ اب اس کی طرف آہستہ آہستہ

ہاتھ میں لے کر گھاس بڑھاؤ تو دیکھو کس جگہ سے اس نے اس کو دیکھ لیا، تو اسی جگہ نشان لگا دو۔ پھر ایک آنکھ کھول دو اور دوسری آنکھ باندھ دو پھر اسی جگہ گھاس آہستہ آہستہ اس کی طرف بڑھاؤ، اب دیکھو کہاں سے دیکھا ہے اور اس جگہ پر نشان لگا دو۔ اب دونوں جگہوں میں دیکھو کتنا فرق ہے۔

مثلاً پہلی دفعہ اس سے تین گز کے فاصلے پر دیکھ لیا تھا اور دوسری مرتبہ ایک گز کے فاصلہ سے دیکھا ہے تو ان دونوں میں تہائی فرق ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ عیب دار آنکھ کی دو تہائی روشنی ختم ہے۔

اور اگر پہلے تین گز کے فاصلے سے دیکھا ہے اور دوسری مرتبہ میں ڈیڑھ گز کے فاصلے سے دیکھا ہے تو معلوم ہوگا کہ آدھی روشنی ختم ہوگئی ہے۔

جس کے بالکل سینگ نہ ہوں یا جڑ سے نہ ٹوٹا تو قربانی درست ہے

قال ويجوز ان يضحى بالجماء وهي التي لا قرن لها لان القرن لا يتعلق به مقصود وكذا مكسورة القرن لما قلنا

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جماء کی قربانی جائز ہے اور یہ وہ ہے جس کے سینگ نہ ہوں اس لئے کہ سینگ اس کے ساتھ مقصود متعلق نہیں ہے۔ اور ایسے ہی سینگ ٹوٹی ہوئی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... سینگ بالکل نہ ہوں یا ٹوٹ جانا جواز قربانی کے لئے مانع نہیں۔ ہاں اگر سینگ جڑ سے اکھڑ جائے کہ ٹوٹن کا اثر گودے تک پہنچ جائے تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ شامی ص ۲۰۵ ج ۵۔

خصی کی قربانی کا حکم

والخصى لان لحمها اطيب وقد صح ان النبى صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين موجوئين

ترجمہ...... اور خصی کی قربانی جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کا گوشت لذیذ ہوتا ہے اور یہ بات درجہ صحت کو پہنچی ہوئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دو مینڈھوں کی قربانی کی جو سیاہ و سفید تھے (چتکبرے) جو دونوں خصی تھے، اس کی تفسیر ظاہر ہے۔

مجنون جانور کی قربانی کا حکم

والثولاء وهي المجنونة وقيل هذا اذا كانت تعتلف لانه لا يخل بالمقصود اما اذا كانت لا تعتلف لا تجزيه والجرباء ان كانت سمينة جاز لان الجرب في الجلد ولا نقصان في اللحم وان كانت مهزولة لاتجوز لان الجرب في اللحم فانتقص

ترجمہ...... اور ثولاء یعنی مجنونہ کی قربانی جائز ہے اور کہا گیا کہ یہ جب ہے جب کہ وہ گھاس کھاتی ہو۔ اس لئے کہ مقصود کے اندر مخل نہیں ہے بہر حال جب کہ وہ گھاس نہ چرتی ہو تو جائز نہیں ہے۔ اور جرباء (خارش والا) اگر موٹا ہے تو جائز ہے اس لئے کہ خارش چمڑے میں ہے اور گوشت میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ اور اگر جربہ دبلی ہو جائے تو جائز نہیں۔ اسلئے کہ خارش گوشت میں ہے پس نقصان پیدا ہو گیا۔

تشریح۔ حیوانات تو غیر ذوی العقول ہی ہوتے ہیں تو یہاں جنون سے مراد خواہ مخواہ ادھر ادھر گا پھرتا ہے تو اگر گھاس کھاتی ہے تو اس کی قربانی جائز ہے ورنہ نہیں۔

اور اگر خارش ہے تو دو صورتیں ہیں۔اس خارش کی وجہ سے بدن دُبلا ہوا ہے یا نہیں اگر ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ خارش گوشت تک ہے تو جائز نہیں،اور اگر بدن دُبلا نہیں ہوا تو معلوم ہوگا کہ خارش کھال میں ہے۔لہٰذا اس کی قربانی جائز ہے۔

جس کے دانت نہ ہوں اس کی قربانی کا حکم،اقوال فقہاء

و اما الهتماء وهي التي لا اسنان لها فعن ابي يوسف انه يعتبر في الاسنان الكثرة و القلة وعنه ان بقي ما يمكن الاعتلاف به اجزاه لحصول المقصود و السكاء وهي التي لا اذن لها خلقة لا تجوز ان كان هذا لان مقطوع اكثر الاذن اذا كان لا يجوز فعديم الاذن اولى

ترجمہ...... اور بہر حال ہتماء اور یہ وہ ہے جس کے دانت نہ ہوں تو ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ دانتوں میں کثرت و قلت کا اعتبار کرتے ہیں جن سے چرنا ممکن ہو تو جائز ہے مقصود کے حاصل ہونے کی وجہ سے اور سکّاء اور یہ وہ ہے جس کے پیدائشی کان نہ ہوں جائز نہیں ہے تو جس کا کان نہ ہو وہ بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

تشریح...... اور جس کے دانت نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہیں ہے لیکن اس میں دو قول ہیں:

۱) اکثر کا باقی رہنا کافی ہے۔

۲) گھاس کھانا کافی ہے اور اس کی قربانی جائز ہے۔

اور اگر پیدائشی کان نہ ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے کیوں کہ جب اکثر کان کٹنے کی وجہ سے قربانی جائز نہیں تو بالکل معدوم ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی۔البتہ اگر کان چھوٹے ہوں تو اس کی قربانی جائز ہے۔

عیوب مذکورہ خریدتے وقت ہوں اور اگر خریدنے کے بعد پیدا ہو جائیں،اگر مالدار شخص ہے تو نیا جانور ذبح کرے اور اگر فقیر ہے تو اسی جانور کو ذبح کرے

وهذا الذی ذکرنا اذا کانت هذه العیوب قائمة وقت الشراء ولو اشتراها سليمة ثم تعيبت بعيب مانع ان كان غنيا عليه غيرها و ان كان فقيرا تجزيه هذا لان الوجوب على الغني بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعين به وعلى الفقير بشرائه بنية الاضحية فتعينت ولا يجب عليه ضمان نقصانه كمافي نصاب الزكوة

ترجمہ...... اور یہ تفصیل جو ہم نے ذکر کی ہے جب ہے جب کہ یہ عیوب خریدنے کے وقت موجود ہوں اور اگر اس کو صحیح سالم خریدا پھر وہ ایسے عیب سے عیب دار ہوگئی جو قربانی سے مانع ہے تو اگر وہ مالدار ہے تو اس پر اس کا غیر واجب اور اگر وہ فقیر ہے تو اس کو یہی کفایت کرے گی اس لئے کہ مالدار پر شروع ہی سے وجوب ہے شریعت کی وجہ سے نہ کہ خریدنے کی وجہ سے ہے تو یہی بکری وجوب کے لئے متعین نہیں ہے اور فقیر پر (وجوب) قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے ہے تو یہی بکری متعین ہوگئی۔اور فقیر پر اس کے نقصان کا ضمان واجب

نہیں ہے جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں۔

تشریح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ خریدنے کے وقت یہ عیوب موجود ہوں اور صحیح سالم خریدی اور پھر ایسا عیب پیدا ہوگیا کہ جس کی وجہ سے قربانی اس کی جائز نہیں رہی تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس پر دوسرا جانور خریدنا ضروری ہے۔ اور اگر فقیر ہے تو اسی کو قربان کردے۔

اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مالدار پر مالداری کی وجہ سے قربانی واجب ہوتی ہے نہ کہ خریدنے کی وجہ سے، تو خریدی ہوئی بکری مالدار کی قربانی کے لئے متعین نہیں ہے اور فقیر پر قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا خریدی ہوئی قربانی کے لئے متعین ہوجائے گی۔

اس جانور میں جو نقصان ہوگیا ہے تو کیا فقیر پر کمی کا ضمان واجب ہوگا؟

تو فرمایا کہ نہیں، جیسے مثلاً کسی کے پاس اسی ہزار روپے تھے جن پر حولانِ حول کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوگئی اور ابھی اس نے زکوٰۃ ادا نہیں کی تھی کہ ان میں سے چالیس ہزار ہلاک ہوگئے تو وہ صرف باقی کی زکوٰۃ دے گا اور ہلاک شدہ کا ضامن نہیں ہوگا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مذکورہ قاعدہ

وعن هذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحية على الموسر مكانها اخرى ولا شئ على الفقير ولو ضلت اوسرقت فاشترى اخرى ثم ظهرت الاولى فى ايام النحر على الموسر ذبح احدهما وعلى الفقير ذبحهما

ترجمہ ..... اور اسی قاعدہ کے مطابق فقہاء نے فرمایا کہ جب کہ قربانی کے لئے خریدا ہوا جانور مر جائے تو مالدار پر اسی کی جگہ دوسرا (خریدنا واجب ہے) اور فقیر پر کچھ نہیں ہے اور اگر وہ گم ہوگیا یا چرا لیا گیا پھر اس نے دوسرا خرید لیا پھر ایام نحر میں پہلا مل گیا تو مالدار پر ان میں سے ایک کا ذبح واجب ہے اور فقیر پر ان دونوں کا ذبح کرنا واجب ہے۔

تشریح ..... وجہ وہی ہے جو مذکور ہو چکی یعنی مالدار پر صرف ایک قربانی واجب ہے مالدار کی وجہ سے جو خریدنے کی وجہ سے متعین نہیں ہوتی اور فقیر پر قربانی خریدنے کی وجہ سے ہے لہٰذا جتنی خریدے گا اتنی قربانی واجب ہوتی جائے گی۔

ذبح کرتے وقت جو عیب پیدا ہو جائے وہ عیب قربانی سے مانع اور رکاوٹ نہیں ہے

ولو اضجعها فاضطربت فانكسر رجلها فذبحها اجزاه استحسانا عندنا خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله لان حالة الذبح ومقدماته ملحقة بالذبح فكانه حصل به اعتبارا وحكما وكذا لو تعيبت فى هذه الحالة فانفلتت ثم اخذت من فوره وكذا بعد فوره عند محمد خلافا لابى يوسف لانه حصل بمقدمات الذبح

ترجمہ ..... اور اگر اس نے جانور کو لٹایا پس وہ پھڑکا پس اس کا پیر ٹوٹ گیا پس اس نے اس کو ذبح کر دیا تو استحساناً ہمارے نزدیک جائز ہے اختلاف ہے زفرؒ اور شافعیؒ کا اس لئے کہ ذبح کی حالت اور اس کے مقدمات ذبح کے ساتھ ملحق ہیں پس گویا کہ عیب ذبح کی وجہ سے حاصل

ہوا ہے قیاس اور شرح کے اعتبار سے اور اگر وہ عیب دار ہوا ہے اسی حالت میں پھر وہ چھوٹ کر بھاگا پھر اسی وقت اس کو پکڑ لیا گیا اور ایسے ہی فی الفور کے کچھ دیر بعد محمدؒ کے نزدیک بخلاف ابو یوسفؒ کے اس لئے کہ وہ حاصل ہوا ہے مقدمات ذبح کے ساتھ۔

تشریح..... مقدمات ذبح ذبح کے ساتھ ملحق ہیں لہٰذا اگر ذبح کرتے وقت اس میں کچھ نقصان اور فتور پیدا ہو گیا تو وہ عیب قربانی کے جواز کو روکنے والا نہ ہوگا۔

اگر قربانی کا جانور ذبح کے لئے لٹایا اور ذبح کرنا شروع کی اور چھوٹ کر بھاگ گیا تو اگر فی الفور یا کچھ دیر بعد اس کو پکڑ لیا گیا تو اس کی قربانی جائز ہے البتہ اگر وہ غائب ہو گیا اور اس نے ارادہ کیا کہ دوسرا جانور ذبح کر دیں گے تو پھر احتیاط ملنے کے بعد بھی اس کو ذبح کرنا کافی نہ ہوگا۔

قربانی کے لئے تین جانور ہیں

قال والا ضحية من الابل والبقر والغنم لانها عرفت شرعا ولم تنقل التضحية بغيرها من النبي عليه السلام ولا من الصحابة رضي الله عنهم

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور قربانی اونٹ اور گائے اور بکری کی ہوگی اس لئے کہ قربانی شرعاً معلوم ہوئی ہے اور ان کے غیر کی قربانی نبی کریم ﷺ اور صحابہؓ سے منقول نہیں ہے۔

تشریح..... قربانی کے لئے فقط یہ تین جانور مخصوص ہیں۔

۱- اونٹ ۲- گائے، بیل بھینس ۳- بکری اور بھیڑ دنبہ

کیونکہ اس کے علاوہ کی قربانی منقول نہیں ہے۔

بھیڑ سے جذع جائز ہے اور بقیہ جانوروں میں ثنی جانور

قال ويجزى من ذلك كله الثنى فصاعدا الاالضان فان الجذع منه يجزى لقوله عليه السلام ضحوا بالثنايا الا ان يعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضان وقال عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضان قالوا وهذا اذا كانت عظمية بحيث لو خلط بالثنيان يشتبه على الناظر من بعيد والجذع من الضان ما تمت له ستة اشهر في مذهب الفقهاء وذكر الزعفرانى انه ابن سبعة اشهر والثنى منها ومن المعزا بن سنة ومن البقرا بن سنتين ومن الابل ابن خمس سنين ويدخل في البقر الجاموس لانه من جنسه والمولود بين الاهلى والوحشى يتبع الام لانها هى الاصل فى التبعية حتى اذا نزا الذئب على الشاة يضحى بالولد

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور ان سب میں سے ثنی یا اس سے زیادہ کافی ہے علاوہ بھیڑ کے اس لئے کہ اس کا جذع کافی ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ثنیوں کی قربانی کیا کرو مگر یہ کہ وہ تم میں سے کسی کے اوپر بھاری ہو تو بھیڑ کا جذع ذبح کیا کرو اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ بھیڑ کا جذع کیا ہی بہترین قربانی ہے۔ فقہاء نے فرمایا ہے اور یہ جب ہے جبکہ جذع موٹا تازہ ہو اس حیثیت سے کہ اگر ثنیوں

کے ساتھ ملادیا جائے تو دور سے دیکھنے والے پر مشتبہ ہو جائے اور بھیڑ کا جذع فقہاء کے مذہب میں یہ ہے جس کے لئے چھ ماہ پورے ہو گئے ہوں اور زعفرانی نے ذکر کیا ہے کہ جذع سات ماہ کا بچہ ہے اور بھیڑ اور بکری کا ثنی ایک سال کا بچہ ہے اور گائے میں دو سال کا بچہ اور اونٹ میں پانچ سال کا بچہ اور گائے میں بھینس داخل ہے اس لئے کہ وہ اس کی جنس سے ہے اور جو بچہ اہلی اور وحشی کے درمیان پیدا ہوا ہو تو وہ ماں کے تابع ہوتا ہے اس لئے کہ تبعیت میں ماں ہی اصل ہے یہاں تک جب بھیڑیا بکری پر کود پڑا تو بچہ کو قربان کیا جائے گا۔

تشریح ...... جذع بھیڑ یا دنبہ کا وہ بچہ جو چھ مہینہ کا ہو گیا ہو۔ ثنی بھیڑ اور بکری کا وہ بچہ جو دو سال کا ہو اور اونٹ کا وہ جو پانچ سال کا ہو۔ تو قربانی میں ان تینوں کے اندر ثنی جائز ہے یعنی بکری ایک سال کی، بیل دو سال کا اور اونٹ پانچ سال کا۔

البتہ بھیڑ یا دنبہ جب چھ ماہ کا ہو اور فربہ ہو جو ایک سال کے دنبہ کے برابر معلوم ہوتا ہو تو اس کی قربانی جائز ہے۔ بھینس اور گائے کی ایک جنس ہے۔ قربانی اہلی جانور کی ہوتی ہے نہ کہ وحشی کی لیکن اگر بچہ دوغلہ ہو تو ماں کے تابع ہوگا اگر باپ بھیڑ اور ماں بکری ہو تو اس بچہ کی قربانی جائز ہے۔

"قلتُ"

دو برس کی بھینس ہو اور اونٹ ہو گر پانچ کا	نیز بکری ایک کی ہو یہ ثنی ہے اے عزیز
بھینس ہو ایک سال کی اور چھ مہینے کی غنم	اونٹ ہو یا چار کا یہ سب جذع ہیں کر تمیز

جذع کے تفسیر میں مذہب فقہاء کی قید اس لئے ہے کہ لغت میں جذع اس کو کہتے ہیں جو پورا ایک سال کا ہو۔

زعفرانی یہ حسن بن احمد بن مالک ابو عبداللہ الفقیہ الزعفرانی ہیں جو جامع صغیر کے مرتب ہیں اور ان کی ایک کتاب الاضاحی ہے اس میں انہوں نے یہ فرمایا ہے۔

سات نے ایک گائے قربانی کے لئے خریدی پھر ایک قربانی سے پہلے فوت ہوا اور ورثہ نے شرکاء کو کہا کہ تم یہ حصہ میت کی طرف سے کر دو تو قربانی درست ہے

قال واذا اشترى سبعة بقرة ليضحو ابها فمات احدهم قبل النحر وقالت الورثة اذبحوها عنه وعنكم اجزاهم وان كان شريك الستة نصرانيا اورجلا يريد اللحم لا يجز عن واحد منهم ووجهه ان البقرة تجوز عن سبعة لكن من شرطه ان يكون قصد الكل القربة وان اختلف جهاتها كالاضحية والقران والمتعة عندنا لاتحاد المقصود وهو القربة وقد وجد هذا الشرط فى الوجه الاول لان التضحية عن الغير عرفت قربة الاترى ان النبى عليه السلام ضحى عن امته على ماروينا من قبل ولم يوجد فى الوجه الثانى لان النصرانى ليس من اهلها وكذا قصد اللحم ينافيها واذا لم يقع البعض قربة والاراقة لا تتجزى فى حق القربة لم يقع الكل ايضا فامتنع الجواز وهذا الذى ذكره استحسان

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جب سات آدمیوں نے ایک گائے خریدی تا کہ اس کی قربانی کریں پھر ذبح سے پہلے ان میں سے ایک مرگیا اور ورثہ نے کہا کہ تم اس کو اپنی اور میت کی طرف سے ذبح کرو تو ان کو کافی ہے اور اگر چھ کا شریک نصرانی ہو یا ایسا شخص جو گوشت کا ارادہ رکھتا ہے تو ان میں سے کسی طرف سے جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ گائے سات کی طرف سے کافی ہوتی ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ کہ سب کا ارادہ قربت کا ہو اگر چہ قربت کی جہات مختلف ہوں جیسے قربانی اور دم قران اور دم تمتع ہمارے نزدیک مقصود کے متحد ہونے کی وجہ سے اور وہ قربت ہے اور یہ شرط پہلی صورت میں موجود ہے اس لئے کہ غیر کی طرف سے قربانی جانی گئی ہے اس حال میں کہ وہ قربت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی امت کی طرف سے قربانی کی ہے اس روایت کے مطابق جس کو ہم ماقبل میں روایت کر چکے ہیں اور یہ شرط دوسری صورت میں موجود نہیں ہے اس لئے کہ نصرانی قربت کا اہل نہیں ہے اور ایسے ہی گوشت کا ارادہ قربت کے منافی ہے اور جب کہ بعض قربت واقع نہ ہوئی حالانکہ خون بہانا قربت کے حق میں غیر متجزی ہے تو تب بھی قربت واقع نہ ہوگی تو جواز قربانی ممتنع ہو گیا اور یہ جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے استحسان ہے۔

تشریح...... قربانی کے لئے ضروری ہے کہ وہ پوری قربت واقع ہو ورنہ کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر کسی کا مقصد گوشت خوری ہو تو کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی ساجھی بھی نصرانی ہو تو چونکہ وہ قربت کا اہل نہیں ہے تو کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور قربت کے حق میں اراقت دم متجزی ہے لہٰذا اگر اس کا بعض حصہ قربت نہ ہوا تو پھر کوئی حصہ بھی قربت نہ ہوگا۔

بہر حال قربت کی نیت ضروری ہے اور اگر قربت کی جہات بدل جائیں تو کچھ حرج نہیں لہٰذا اگر ایک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے دم قران کی اور تیسرے نے دم تمتع کی تو جائز ہے کیونکہ قربت میں سب متحد ہیں۔

اور غیر کی طرف سے قربانی بھی قربت ہے جیسا کہ آنحضرت ﷺ کا عمل اس پر دال ہے تو معلوم ہوا کہ میت کی جانب سے اس کے وارثین نے شرکاء کو قربانی کی اجازت دے دی تو قربانی جائز ہے مگر یہ حکم استحسان ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اب بھی قربانی جائز نہ ہو فرماتے ہیں۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قربانی ورثا کی اجازت کے بعد بھی درست نہ ہو

والقیاس ان لا یجوز وهو روایة عن ابی یوسف لانه تبرع بالاتلاف فلا یجوز عن غیره کالاعتاق عن المیت لکنا نقول القربة قد تقع عن المیت کالتصدق بخلاف الاعتاق لان فیه الزام الولاء علی المیت

ترجمہ...... اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو اور یہی ایک روایت ہے ابو یوسفؒ سے اس لئے کہ یہ اتلاف کے ساتھ تبرع ہے جو اپنے غیر کی طرف سے جائز نہیں ہے جیسے میت کی طرف سے آزاد کرنا لیکن ہم کہتے ہیں کہ میت کی طرف سے کبھی قربت واقع ہوتی ہے جیسے صدقہ کرنا بخلاف اعتاق کے اس لئے کہ اس میں میت کے اوپر ولا لازم کرنا ہے۔

تشریح...... قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ ورثہ کی اجازت کے باوجود یہ قربانی درست نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے کیونکہ

میت کے مرنے کے بعد اس کے حصہ کا مالک وارث ہو گیا۔ پھر وارث کا قربانی کی اجازت دینا تبرع بالاتلاف ہے یعنی ایسا نفلی کام ہے جو ضیاع مال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور تبرع بالاتلاف غیر کی طرف سے جائز نہیں ہوتا۔

جیسے میت کی جانب سے اعتاق بھی جائز نہیں ہے اور وجہ یہی ہے کہ اس میں تبرع بالاتلاف ہے لیکن ہم نے استحسان پر عمل کیا۔ اور استحسان کی یہ دلیل ہے کہ میت کی طرف سے بھی قربت کا وقوع ہوتا ہے۔ جیسے میت کی طرف سے صدقہ کرنا اور میت کی طرف سے حج کرنا۔ کیوں کہ ورثہ کو حق ہے کہ وہ میت کی طرف سے ثواب کا کام کریں۔ تو ان کی اجازت سے میت کا حصہ بھی دوسرے شرکاء کے حصوں کے مثل قربت ہو گیا تو قربانی جائز ہو گئی۔

رہا مسئلہ اعتاق عن المیت کا تو اس کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولاء معتق کے لئے ہوتا ہے اور میت کے اندر مالک بننے کی اہلیت ختم ہو گئی ہے۔ تو اس میں چونکہ میت کے اوپر الزام ولاء لازم آتا ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے اور قربانی میں میت کے اوپر کچھ لازم نہیں اس لئے اس کے جواز میں کچھ کلام نہیں۔

شرکاء میں صغیر یا ام ولد ہو صغیر کی جانب سے اس کے باپ نے اور ام ولد کے آقاء نے قربانی کی اجازت دیدی تو قربانی درست ہے

ولو ذبحوها عن صغير في الورثة او ام ولد جاز لما بينا انه قربة ولو مات واحد منهم فذبحها الباقون بغير اذن الورثة لا يجزيهم لانه لم يقع بعضها قربة وفيما تقدم وجد الاذن من الورثة فكان قربة

ترجمہ......اور اگر ذبح کر دیا اس کو اس بچہ کی طرف سے جو ورثہ میں ہے یا ام ولد کی طرف سے تو جائز ہے اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور اگر شرکاء میں سے ایک مر گیا پس باقی لوگوں نے اس کو ورثہ کی اجازت کے بغیر ذبح کر دیا تو اس کو کافی نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا بعض حصہ قربت واقع نہ ہوا اور ماقبل میں ورثہ کی جانب سے اجازت پائی گئی تو وہ قربت ہو گیا تھا۔

تشریح......اگر شریکوں میں کوئی صغیر یا ام ولد ہو جس کی طرف سے صغیر کے باپ نے یا ام ولد کے آقاء نے قربانی کر دی یا اجازت دیدی تو قربانی جائز ہے۔

یعنی ان دونوں کی قربانی کے جانوروں میں شرکت تھی پھر ان کی موت ہو گئی اور باپ نے یا آقاء نے اجازت دے دی تو قربانی جائز ہے۔ کیونکہ بچہ یا ام ولد جب کہ وہ مسلمان ہوں قربت و ثواب کے لائق اور اہل ہیں۔

اور اگر پہلی صورت میں ورثہ کی اجازت کے بغیر شرکاء نے قربانی کر دی تو کسی کی قربانی جائز نہیں ہوئی کیوں کہ عدم اذن کی وجہ سے قربت مفقود ہے۔ شراح نے ایسا ہی لکھا ہے فتدبر۔

قربانی کے گوشت کو کھانا، کھلانا اور سکھانا سب جائز ہے

قال وياكل من لحم الاضحية ويطعم الاغنياء والفقراء ويدخر لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن اكل لحوم الاضاحي فكلوا منها وادخروا ومتى جاز اكله وهو غني جاز ان يوكل غنيا

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور کھائے قربانی کے گوشت سے اور کھلائے مالداروں کو اور فقراء کو نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ میں تم کو قربانیوں کے گوشت سے منع کرتا تھا پس اس میں سے کھایا کرو اور ذخیرہ کر کے رکھا کرو اور جب اس کا کھانا جائز ہے حالانکہ وہ مالدار ہے تو جائز ہے یہ کہ وہ مالدار کو کھلائے۔

تشریح...... یعنی کھانا اور کھلانا اور سکھا کر رکھنا سب جائز ہے۔

تہائی کا صدقہ مستحب ہے

و یستحب ان لا ینقص الصدقة عن الثلث لان الجهات ثلث الاكل والادخار لما روينا والا طعام لقوله تعالى واطعموا القانع والمعتر فانقسم عليها اثلاثا

ترجمہ...... اور مستحب ہے کہ صدقہ کم نہ کرے تہائی سے اس لئے کہ جہات تین ہیں کھانا اور جمع کرنا اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے ہیں اور کھلانا اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ قانع اور معتر کو کھلاؤ، پس منقسم ہوگا یہ (قربانی کا گوشت) ان جہات میں تین تہائی ہو کر۔

تشریح...... ایک تہائی کا صدقہ کرنا مستحب ہے کیوں کہ یہاں تین جہات ہیں:-

۱- کھانا ۲- کھلانا ۳- سکھا کر رکھنا

تو ہر جہت کے حصہ میں ایک تہائی آیا تو صدقہ ایک تہائی کم نہ کرے۔

قانع...... صبر کرنے والا، جو دوسروں پر اپنی ضرورت ظاہر نہ کرے۔

معتر...... بے صبرا، جو دوسروں سے چپٹ کر مانگنے کا عادی ہو۔

قربانی کی کھال کا حکم

قال ويتصدق بجلدها لانه جزء منها او يعمل منه آلة تستعمل في البيت كالنطع والجراب والغربال ونحوها لان الانتفاع به غير محرم ولا باس بان يشترى به ما ينتفع به في البيت بعينه مع بقائه استحسانا وذلك مثل ما ذكرنا لان البدل حكم المبدل ولا يشترى به ما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه كالخل والابازير اعتبارا بالبيع بالدراهم والمعنى فيه انه تصرف على قصد التمول واللحم بمنزلة الجلد في الصحيح ولو باع الجلد او اللحم بالدراهم او بما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه تصدق بثمنه لان القربة انتقلت الى بدله

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے قربانی کی کھال کو اس لئے کہ کھال قربانی کا جزء ہے یا کھال سے ایسی چیز بنائے جو گھر میں استعمال کی جائے جیسے دسترخوان اور تھیلا اور چھلنی اور اس کے مثل اس لئے کہ کھال سے نفع اٹھانا حرام نہیں ہے اور کوئی حرج نہیں ہے کہ کھال کے بدلے میں وہ چیز خریدے جس سے گھر میں اس کے عین سے نفع اٹھایا جائے۔ اس چیز کے بقاء کے ساتھ ساتھ یہ حکم بطریق استحسان ہے اور یہ اسی کے مثل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں (یعنی چھلنی اور دسترخوان وغیرہ سے بدل لے) اس لئے کہ بدل کے لئے مبدل کا

حکم ہے اور نہیں خریدے گا کھال سے وہ چیز جس سے نفع نہ اٹھایا جا سکے مگر اس کے استہلاک کے بعد جیسے سرکہ اور مصالحے دراہم کے بدلہ بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور وجہ یہ ہے کہ یہ تموّل کے قصد سے تصرف ہے اور گوشت کھال کے درجہ میں ہے قول صحیح کے مطابق اور اگر کھال اور دار ہم کو دراہم کے بدلہ بیچا یا ایسی چیز کے بدلہ جس سے نفع نہ اٹھایا جا سکتا ہو مگر اس کے ہلاک کرنے کے بعد تو کھال کی قیمت کا صدقہ کردے اس لئے کہ قربت اس کے بدل کی جانب منتقل ہوگئی ہے۔

تشریح ...... اپنی قربانی کی کھال خود گھر میں رکھ کر فائدہ اٹھانا جائز ہے مگر بہتر یہ ہے کہ صدقہ کردے بہر حال خود بھی فائدہ اٹھانا جائز ہے اور کھال کے بدلہ میں ایسی چیز بھی خرید سکتا ہے جو کھال کے مثل ہوں کہ ان چیزوں کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ ان سے انتفاع ہوتا رہے جیسے چارپائی اور صندوق اور مصلی وغیرہ۔

البتہ اگر روپے پیسوں کے بدلے میں کھال فروخت کردی یا ایسی چیز کے بدلے میں کہ اس سے نفع جب حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ چیز ختم ہو تو اب وہ قیمت واجب التصدق ہے اور اس باب میں جو کھال کا حکم ہے وہی گوشت کا ہے۔

قولہ' لان للبدل ...... جو مبدل کا حکم ہوتا ہے وہی بدل کا ہوتا ہے۔ مبدل وہ کھال ہے اور بدل وہ جس کو کھال کے بدلہ میں خریدا ہے۔

والمعنی فیہ ...... جب دراہم کے بدلہ ایسی چیز کے بدلہ جس سے انتفاع بعد استہلاک ہو سکتا ہے اس نے کھال کو فروخت کیا تو یہ اس کا ایسا تصرف ہے جس میں تموّل کا قصد و ارادہ ہے حالانکہ قربت میں تموّل کا قصد جائز نہیں اور جب اس نے ایسا کردیا تو وہ قیمت واجب التصدق ہوگئی۔

لان القربہ انتقلت الی بدلہ ...... یعنی قربانی کرنے والا تموّل کے ارادہ سے بدل کا مالک تو ہو نہیں سکتا تو اب صرف یہاں قربت کی جہت باقی رہ گئی ہے اور اس قربت کا طریقہ صرف یہ ہے کہ اس کا صدقہ کردیا جائے اس کو مصنفؒ نے اپنے ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے **لان القربۃ انتقلت الی بدلہ**۔

قربانی کی کھال کے بیچنے کا حکم

و قولہ علیہ السلام من باع جلد اضحیتہ فلا اضحیۃ لہ یفید کراھۃ البیع اما البیع جائز لقیام الملک والقدرۃ علی التسلیم ولا یعطی اجر الجزار من الاضحیۃ لقولہ علیہ السلام لعلی رضی اللہ عنہ تصدق بجلالھا وخطامھا ولا تعط اجر الجزار منھا شیا والنھی عنہ نھی عن البیع ایضا لانہ فی معنی البیع ویکرہ ان یجز صوف اضحیتہ وینتفع بہ قبل ان یذبحھا. لانہ التزم اقامۃ القربۃ بجمیع اجزائھا بخلاف ما بعد الذبح لانہ اقیمت القربۃ بھا کما فی الھدی ویکرہ ان یحلب لبنھا فینتفع بہ کما فی الصوف

ترجمہ ...... اور نبی علیہ السلام کا فرمان، جس نے اپنی قربانی کی کھال کو بیچا تو اس کی قربانی نہیں ہے بیع کی کراہت کو مفید ہے بہر حال بیع جائز ہے ملک کے قائم ہونے کی وجہ سے اور تسلیم پر قدرت کی وجہ سے، اور قربانی کرنے والا قربانی کی جھول اور اس کی نکیل صدقہ کردے اور اس میں سے کچھ قصائی کی مزدوری میں نہ دے گا نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے علیؓ سے کہ قربانی کی جھول اور اس کی نکیل صدقہ

کردے اور اس میں سے کچھ قصائی کی مزدوری میں نہ دے اور نہی اس سے (اجرت میں دینے سے) بیع اسے بھی نہی ہے اس لئے کہ یہ (اجرت و دینا) بیع کے درجہ میں ہے اور مکروہ ہے یہ کہ وہ اپنی قربانی کی اون کاٹے اور اس سے نفع اٹھائے اس کو ذبح کرنے سے پہلے اس لئے کہ اس نے قربت کے قائم کرنے کا التزام کیا ہے قربانی کے تمام اجزاء کے ساتھ بخلاف مابعد ذبح کے اس لئے کہ قربانی سے قربت قائم کی جاچکی ہے۔ جیسے ہدی میں اور مکروہ ہے کہ اس کا دودھ دوہے پس اس سے نفع اٹھائے جیسا کہ اون میں۔

تشریح..... یہاں ایک اعتراض وارد ہورہا تھا کہ حدیث میں تو جواز بیع جلد پر سخت وعید وارد ہے اور تم نے کہا کہ بیع جائز ہے جس کی تفصیل ابھی مذکور ہوئی تو فرمایا کہ اس حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ بیع بھی جائز نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ بیع میں کراہت ہے۔

اور بیع کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کی ملکیت موجود ہے اور مبیع کے سپرد کرنے پر بھی اس کو قدرت حاصل ہے تو بیع جائز ہے۔ بہرحال بیع میں کراہت ہے اور اگر بیع ہوتی تو حسب بیان سابق اس کی قیمت واجب التصدق ہوگی۔

جب بیع مکروہ ہے تو قصائی کو مزدوری میں کھال دینا بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ بھی بیع کے درجہ میں ہے۔ قربانی سے پہلے اس کی اون کاٹنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔ ہاں قربانی کے بعد جائز ہے کیونکہ اب قربت ادا ہو چکی ہے اور دودھ دوہنے کا بھی یہی حکم ہے۔

تنبیہ..... اگر اس کی اون کاٹی یا اس کو کرایہ پر دیا یا اس پر سواری کی یا اس کو دوہا، تو جو چیز صدقہ کے قابل ہے ان کا صدقہ کردے اور جو کرایہ حاصل ہوا ہو اس کا صدقہ کردے۔ اور سواری کی صورت میں نقصان کا صدقہ کردے۔ وتفصیلہٗ فی الشامی ص ۲۰۹ ج ۵۔

قربانی خود ذبح کرنا افضل ہے

قال والافضل ان یذبح اضحیته بیده ان کان یحسن الذبح وان کان لا یحسنه فالافضل ان یستعین بغیره واذا استعان بغیره ینبغی ان یشهدها بنفسه لقوله علیه السلام لفاطمةؓ قومی فاشهدی اضحیتک فانه یغفرلک باول قطرة من دمها کل ذنب

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور افضل یہ ہے کہ اپنی قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے اگر وہ اچھا ذبح کرنا جانتا ہو اور اگر وہ اچھا ذبح نہ جانتا ہو تو افضل یہ ہے کہ اپنے غیر سے مدد لے اور جب اس نے اپنے غیر سے مدد لی تو مناسب یہ ہے کہ وہاں خود حاضر ہو، نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے فاطمہؓ سے کھڑی ہو جا اپنی قربانی کے پاس حاضر ہو اس لئے کہ اس کے خون کے پہلے قطرہ سے تیرا ہر گناہ معاف کردیا جائے گا۔

تشریح..... اگر خود ذبح کرنا جانتا ہے تو خود ذبح کرے اور اگر نہ جانتا ہو تو دوسرے سے مدد لے لیکن افضل یہی ہے کہ خود وہاں حاضر ہو جیسا کہ حدیث مذکور سے ثابت ہے۔

کتابی سے ذبح کرانا مکروہ ہے

قال ویکره ان یذبحها الکتابی لانه عمل هو قربة وهو لیس من اهلها ولو امره فذبح جاز لانه من اهل الذکاة والقربة اقیمت بانابته ونیته بخلاف ما اذا امر المجوسی لانه لیس من اهل الذکاة فکان افسادا

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور مکروہ ہے کہ قربانی کو کتابی ذبح کرے اس لئے کہ ذبح ایسا عمل ہے جو قربت ہے اور کتابی قربت کا اہل نہیں ہے۔ اور اگر کتابی کو حکم دیا پس اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ اس لئے کہ کتابی اہل ذکاۃ میں سے ہے اور قربت قائم کی جا چکی ہے مسلم کی انابت اور اس کی نیت کرنے سے بخلاف اس کے جب کہ مجوسی کو حکم کیا ہو اس لئے کہ مجوسی اہل ذکاۃ میں سے نہیں ہے تو یہ تو فساد ہوا۔

تشریح..... کتابی کا ذبیحہ اگرچہ حلال ہے لیکن اس سے ذبح کرانا مکروہ ہے کیونکہ یہ ایک قربت ہے اور کتابی قربت کا اہل نہیں ہے۔ بہر حال اگر مسلمان نے کتابی کو قربانی ذبح کرنے کا حکم دیا تو قربانی جائز ہوگی کیونکہ مسلمان نے اس کو نائب بنایا ہے اور مسلمان نے قربت کی نیت کی ہے تو اس کی نیت کافی ہے۔

اور اگر مسلمان نے مجوسی کو ذبح کا حکم کیا تو چونکہ مجوسی ذکاۃ ہی کا اہل نہیں ہے تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ ذکاۃ نہیں ہوگی۔ بلکہ افساد ہے۔ مگر چونکہ یہ افساد بحکم مالک ہے اس وجہ سے مجوسی پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

دو آدمیوں نے اپنی اپنی قربانی خریدی، پھر ذبح میں غلطی سرزد ہوگئی ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کی تو قربانی درست ہے

قال و اذا غلط رجلان فذبح كل واحد منهما اضحية الأخر اجزى عنهما و لا ضمان عليهما و هذا استحسان و اصل هذا ان من ذبح اضحية غيره بغير اذنه لا يحل له ذلك وهو ضامن لقيمتها و لا يجزيه من الاضحية في القياس وهو قول زفر وفي الاستحسان يجوز و لا ضمان على الذابح وهو قولنا وجه القياس انه ذبح شاة غيره بغير امره فيضمن كما اذا ذبح شاة اشتراها القصاب

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور جب دو آدمیوں نے غلطی کی پس ذبح کر دیا ان دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کی قربانی کو تو یہ ان دونوں کی جانب سے کافی ہے۔ اور ان دونوں پر ضمان نہیں ہے۔ اور یہ استحسان ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو اپنے غیر کی قربانی کو ذبح کر دے اس کی اجازت کے بغیر تو یہ اس کے لئے حلال نہیں ہے۔ اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے۔ اور قیاس کے مطابق یہ اس کو قربانی سے کفایت نہیں کرے گا۔ اور یہی زفر کا قول ہے اور استحسان میں جائز ہے اور ذابح پر ضمان نہیں ہے اور یہی ہمارا قول ہے قیاس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ذبح کیا ہے اپنے غیر کی بکری کو اس کے حکم کے بغیر تو ذابح ضامن ہوگا جیسا کہ جبکہ ذبح کر دیا ہو اس بکری کو جس کو قصائی نے خریدا ہے۔

تشریح..... دو آدمیوں نے قربانی کے لئے اپنی اپنی بکری خریدی ہو پھر ذبح کرنے میں غلطی واقع ہوگئی۔ زید نے خالد کی بکری کر دی اور خالد نے زید کی تو اب کیا حکم ہے؟

تو اس میں قیاس اور استحسان کا تعارض ہے قیاس چاہتا ہے کہ کسی کی قربانی جائز نہ ہو اور ہر ایک پر ضمان بھی واجب ہو اور یہی امام زفرؒ کا مذہب ہے۔

اور استحسان چاہتا ہے کہ ہر ایک کی قربانی جائز ہو اور کسی پر ضمان واجب نہ ہو اور یہی ہمارا مذہب ہے۔

قیاس کی دلیل...... یہ ہے کہ جب کوئی کسی کی بکری اس کی اجازت کے بغیر ذبح کردے تو ذابح ضامن ہوا کرتا ہے جیسے کسی قصائی نے کوئی بکری خریدی تا کہ کسی موقع پر اس کو ذبح کر کے گوشت فروخت کرے اور کسی نے اس کو ذبح کر دیا تو ذابح پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی واجب ہونا چاہیئے۔

استحسانی دلیل

وجه الاستحسان انها تعينت للذبح لتعينها للاضحية حتى وجب عليه ان يضحي بها بعينها في ايام النحر ويكره ان يبدل بها غيرها فصار المالک مستعينا بكل من يكون اهلا للذبح اذنا له دلالة لانها تفوت بمضى هذه الايام وعساه يعجز عن اقامتها لعوارض فصار كما اذا ذبح شاة شد القصاب رجلها

ترجمہ...... استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ اضحیہ ذبح کے لئے متعین ہے۔ اس کے متعین ہونے کی وجہ سے قربانی کے لئے یہاں تک کہ مالک پر واجب ہے وہ بعینہ اسی کی ایام نحر میں قربانی کرے اور مکروہ ہے کہ وہ اس کے ذریعہ اس کے غیر کو بدلے تو ہو گیا مالک مدد طلب کرنے والا ہر اس شخص سے جو ذبح کا اہل ہو دلالۃً اس کو اجازت دینے والا اس لئے کہ قربانی فوت ہو جائے گی۔ ان ایام (نحر) کے گذر جانے کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ وہ کچھ عوارض کی وجہ سے قربانی کرنے سے عاجز ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسے جبکہ ذبح کر دیا ہو اس بکری کو کہ قصائی نے جس کے پاؤں باندھ دیئے ہوں۔

تشریح...... ہم نے استحسان پر عمل کرتے ہوئے قربانی کو جائز کہا ہے اور ضمان کو واجب نہیں کیا۔ یہ اسی استحسان کی دلیل ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ان میں سے ہر بکری جس کام کے لئے متعین تھی وہ کام ہو گیا یعنی یہ بکری قربانی میں ذبح ہونے کے لئے متعین تھی اور دونوں قربانی میں ذبح کر دی گئی۔ کیونکہ جو بکری وغیرہ قربانی کے لئے متعین ہو تو اس میں گویا مالک دلالۃً ہر اس شخص سے مدد طلب کرتا ہے جو ذبح کرنے کا طریقہ جانتا ہو اور ذبح کا اہل ہو۔ اور گویا دلالۃً ہر ایسے شخص کو وہ ذبح کرنے کی اجازت دے رہا ہے۔

کیونکہ یہ بات تو طے شدہ ہے کہ ایام نحر کے گذر جاتے ہی قربانی فوت ہو جاتی ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آدمی خود قربانی کرنے سے عاجز ہوتا تو اس کو دوسروں کی مدد لینی پڑتی ہے۔ تو صورت مذکورہ کا حکم بالکل ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی قصائی نے بکری کے پیر باندھے اور ذبح کی تیاری کی کہ دوسرے نے تسمیہ کے ساتھ اس پر چھری پھیر دی تو اس چھری پھیرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ تو قصائی کا معین ہوا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی زید اور خالد میں سے کسی کے اوپر بھی ضمان واجب نہ ہوگا اور ہر ایک کی قربانی درست ہو جائے گی۔

جب فقیر نے قربانی کی نیت سے کوئی خریدا تو اس پر واجب ہے کہ اسی کو ذبح کرے اور اسی طرح اگر کسی نے اپنے اوپر قربانی کو واجب کیا یعنی قربانی کی نذر کی اور اس کے لئے کوئی جانور خرید لیا تو وہ ناذر امیر ہو یا غریب اس پر واجب ہے کہ اسی بکری کو ذبح کرے۔

اور اگر مالدار نے قربانی کے لئے کوئی بکری خریدی تو اس پر وجوب خریدنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مالداری کی وجہ سے ہے تو اس پر اگر چہ یہ واجب نہیں کہ اسی خریدی ہوئی بکری کو ذبح کرے لیکن بدلنا بھی مکروہ ہے۔

مصنفؒ نے پہلی دونوں صورتوں کو حتیٰ وجب علیه ان یضحی ......الخ۔ سے اور تیسری صورت کو ویکرہ ان یبدل بها

غیرھا سے بیان فرمایا ہے۔

ایک سوال کا جواب

فان قیل یفوتہ امر مستحب وھو ان یذبحا بنفسہ اویشھد الذبح فلا یرضی بہ قلنا یحصل لہ مستحبان اخران صیرورتہ مضحیا لما عینہ وکونہ معجلابہ فیرتضیہ

ترجمہ..... پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس سے ایک امر مستحب فوت ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اس کو خود ذبح کرے یا ذبح کے وقت حاضر ہو تو وہ اس سے راضی نہ ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کے لئے دوسرے دو مستحب حاصل ہوتے ہیں۔ اس کا ہونا قربانی کرنے والا اس جانور کو جس کو اس نے متعین کر دیا ہے اور اس کا ذبح میں جلدی کرنے والا ہونا تو وہ اس سے راضی ہوگا۔

تشریح..... یہ ایک اعتراض ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر ایک کی قربانی جائز ہوگی حالانکہ یہاں مالک کی عدم رضاء ظاہر ہے کیوں کہ اس سے ایک مستحب کام چھوٹ جاتا ہے اور وہ خود ذبح کرنا ہے اور اگر اس سے عاجز ہو تو ذبح کے وقت وہاں حاضر ہونا ہے۔ اور وہ ان دونوں میں سے کوئی کام نہیں کر سکا معلوم ہوا کہ وہ راضی نہ ہوگا تو پھر قربانی جائز نہ ہوگی۔

اس کا جواب دیا کہ وہاں یہ تو صحیح ہے مگر ایک مستحب کے چھوٹنے سے اس کو ڈبل مستحب حاصل ہوتے ہیں۔

۱) قربانی کے واسطے جو بکری متعین کی گئی تھی اسی کی قربانی کر دی گئی اور یہ بہر حال مستحب ہے۔

۲) واجب کی ادائیگی میں تعجیل اور عجلت ہوئی اور یہ بھی مستحب ہے۔ جب دو دو مستحب اس کو حاصل ہوں گے تو وہ کو دکر راضی ہوگا۔

چار مسائل جن میں استحسان پر عمل ہے

ولعلمائنا رحمھم اللہ من ھذا الجنس مسائل استحسانیۃ وھی ان من طبخ لحم غیرہ اوطحن حنطتہ او رفع جرتہ فانکسرت اوحمل علی دابتہ فعطبت کل ذلک بغیر امر المالک یکون ضامنا

ترجمہ..... اور ہمارے علماء رحمہم اللہ کے لئے اس جنس کے مسائل استحسانیہ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ جس نے پکایا اپنے غیر کے گوشت کو یا پیس دیا اس کے گیہوں کو یا اٹھایا اس کے گھڑے کو پس وہ ٹوٹ گیا یا بوجھ لادا اس کے چوپائے پر پس وہ چوپایہ ہلاک ہو گیا یہ سب کام مالک کی اجازت کے بغیر ہوئے تو وہ ضامن ہوگا۔

تشریح..... یہاں سے صاحب ہدایہ چار ایسے مسائل پیش کرتے ہیں جن میں ہمارے علماءؒ نے استحسان پر عمل کیا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا۔ اور وہ چار مسائل یہ ہیں:-

۱) زید نے کسی کا گوشت اٹھا کر پکا دیا تو زید ضامن ہوگا۔

۲) زید نے خالد کے گیہوں اٹھا کر پیس دئے اور ان کا آٹا بنا دیا تو زید ضامن ہوگا۔

۳) زید نے خالد کا سرکہ سے بھرا ہوا گھڑا اٹھایا جس سے وہ ٹوٹ گیا تو زید پر ضمان واجب ہوگا۔

۴) زید نے خالد کے گھوڑے پر اس کا بوجھ لاد دیا جس سے گھوڑا مر گیا تو زید پر ضمان واجب ہوگا۔

کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خالد نے زید کو اجازت نہیں دی بلکہ اس نے یہ کام خود انجام دیئے جس کی وجہ سے خالد کا نقصان ہوا تو زید پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن اگر اجازت ہو تو پھر حکم اور ہوگا جس کو مصنفؒ آگے بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

مالک نے گوشت کو ہانڈی میں ڈال کر چولہے پر رکھ دیا اور چولہے میں لکڑی اور ایندھن رکھ دیا پھر کسی نے چولہے میں آگ لگادی اور گوشت پکادیا تو آگ لگا کر پکانے والا ضامن نہیں ہوگا

ولو وضع المالک اللحم فی القدر والقدر علی الکانون والحطب تحته اوجعل الحنطة فی الدورق وربط الدابة علیه اورفع الجرة واما لها الیٰ نفسه اوحمل علیٰ دابته فسقط فی الطریق فاوقد هو النار فیه فطبخه اوساق الدابة فطحنها اواعانه علی رفع الجرة فانکسرت فیما بینهما اوحمل علیٰ دابته ما سقط فعطبت لا یکون ضامنا فی هذه الصور استحسانا لوجود الاذن دلالة

ترجمہ..... اور اگر مالک نے گوشت کو ہانڈی پر رکھا اور ہانڈی کو چولہے پر اور اس کے نیچے ایندھن، یا مالک نے گیہوں ٹوکری میں کر دیئے اور چوپائے کو دورق سے باندھ دیا یا مالک نے گھڑا اٹھایا اور اس کو اپنی طرف جھکایا، یا مالک نے اپنے چوپائے پر بوجھ لادا پس وہ راستہ میں گر پڑا، تو اس نے اس میں آگ لگادی پس گوشت کو پکادیا، یا چوپائے کو ہانک دیا، پس گیہوں کو پیس دیا، یا اس کی مدد کی گھڑا اٹھانے پر پس وہ گھڑا ان دونوں کے درمیان ٹوٹ گیا یا اس نے وہ بوجھ اس کے چوپائے پر رکھا جو گر گیا تھا پس جو پایہ ہلاک ہوگیا تو ان تمام صورتوں میں استحساناً وہ ضامن نہ ہوگا دلالۃً اجازت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح..... دورق۔ یہ ایک گول صندوق سا ہوتا ہے جو چکی کے اوپر رہتا ہے اس میں غلہ خود چکی کے اندر پہنچتا رہتا ہے پہلے زمانہ میں چکی بیل وغیرہ سے چلاتے تھے اور اب تو بجلی سے چلتی ہے بہر حال حکم دونوں کا ایک ہے۔

پہلے چاروں صورتوں میں بتایا تھا کہ اجازت نہ ہونے کی وجہ سے ضمان واجب ہے لیکن ان صورتوں میں چونکہ دلالۃً اجازت مل گئی ہے اس وجہ سے کسی صورت میں بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔

۱) مالک نے گوشت کو ہانڈی میں ڈال کر چولہے پر رکھدیا اور چولہے میں لکڑی اور ایندھن رکھ دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کو پکانا چاہتا ہے لہٰذا زید نے اس میں ماچس کھینچ دی اور گوشت پکادیا تو زید پر ضمان واجب نہ ہوگا دلالۃً اجازت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

۲) مالک نے دورق گیہوں ڈالے زید نے سوئچ دبادیا جس سے چکی چل پڑی اور آٹا پس گیا تو زید ضامن نہ ہوگا کیونکہ دلالۃً اجازت موجود ہے۔

۳) مالک نے اپنا گھڑا اٹھانا چاہا اور اس کو اپنی طرف اٹھانے کے لئے جھکایا زید نے سہارا لگادیا تا کہ گھڑا اٹھ جائے اتفاق سے وہ گھڑا ٹوٹ گیا تو زید پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ دلالۃً اجازت موجود ہے۔

۴) مالک نے اپنے گھوڑے پر بوجھ رکھا اتفاق سے وہ بوجھ راستے میں گر گیا تو زید نے اس گرے ہوئے بوجھ کو گھوڑے پر رکھدیا اتفاق سے وہ گھوڑا مر گیا تو زید پر ضمان واجب نہ ہوگا دلالۃً اجازت ہے اور یہ حکم استحسان ہے۔

گذشتہ مسئلہ

اذا ثبت هذا نقول في مسالة الكتاب ذبح كل منهما اضحية غيره بغير اذنه صريحا فهي خلافية زفر بعينها ويتاتى فيها القياس والاستحسان كما ذكرنا

ترجمہ...... جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کتاب کے مسئلہ میں کہتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک غیر کی قربانی بغیر اس کی صریح اجازت کے ذبح کیا ہے تو یہ بعینہ زفرؒ کا اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں قیاس اور استحسان جاری ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح...... صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ چاروں استحسانی مسائل معلوم ہو گئے تو کتاب قدوری کے مسئلہ کو سمجھنا سہل ہو گیا کیوں کہ اس میں بھی زید نے خالد کی بکری خالد کی صریحی اجازت کے بغیر ذبح کی ہے۔

البتہ دلالۃً اجازت موجود ہے تو اس میں وہی حکم ہوگا جو مذکور ہوا ہے یعنی قیاس کا تقاضہ کچھ اور ہوگا جیسا کہ امام زفرؒ کا قول ہے اور استحسان کا تقاضہ کچھ اور ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

قربانی کر دی اور کھال اتار لی ابھی گوشت نہیں کھایا تو ایک دوسرے کو گوشت واپس کر دیں

فياخذ كل واحد منهما مسلوخة من صاحبه ولا يضمنه لانه وكيله فيما فعل دلالة.

ترجمہ...... پس لے گا ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی سے اپنی مسلوخہ بکری اور ساتھی کو ضامن نہیں ٹھہرائے گا اس لئے کہ وہ دلالۃً اپنے کام میں اس کا وکیل ہے۔

تشریح...... بہر حال استحساناً قربانی تو جائز ہوگئی اب کیا ہوگا؟ تو فرمایا کہ ان دونوں نے ابھی گوشت نہیں کھایا بلکہ دونوں نے کھال اتار دی ہے اور معلوم ہو گیا کہ صورت حال ایسی ہے تو حکم یہ ہے زید خالد سے اپنی بکری لے لے اور خالد زید سے اپنی بکری لے لے۔ مسلوخہ جس کی کھال اتار دی گئی ہے یعنی جس حال میں ہے اسی حال میں لے لے اور کوئی کسی سے ضمان نہیں لے گا کیوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے کام میں دوسرے کا وکیل ہے اور وکیل پر ضمان نہیں ہوا کرتا۔

اگر دونوں نے گوشت کھالیا تو اب دونوں ایک دوسرے کیلئے حلال کر دیں اور قربانی درست ہوگی

فان كانا قد اكلا ثم علما فليحالل كل واحد منهما صاحبه ويجزيهما لانه لو اطعمه في الابتداء يجوز وان كان غنيا فكذا له ان يحلله في الانتهاء

ترجمہ...... پس اگر ان دونوں نے کھالیا پھر جانا تو چاہیے کہ حلال کر دے ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے لئے اور یہ ان دونوں کو کفایت کرے گی اور اس لئے کہ اگر وہ شروع میں کھلا دیتا تو جائز تھا اگر چہ وہ مال دار ہو تو ایسے ہی اس کے لئے حق ہے کہ وہ اس کو انتہاء میں حلال کر دے۔

تشریح...... اگر گوشت کھایا نہ گیا ہو تو اس کا حکم ماقبل میں گذر چکا ہے اور اگر دونوں نے کھا لی کر برابر کر دیا ہو تو دونوں کو چاہیے کہ آپس میں ایک دوسرے کے لئے حلال کر دیں اور بس قربانی درست ہوگئی۔ کیوں کہ اگر شروع ہی میں قربانی کا گوشت مالدار کو کھلایا جاتا تو جائز ہوتا لہٰذا اگر آخر

میں مال دار کے لئے اس کو حلال کر دیا جائے تو جائز ہوگا۔

اگر دونوں جھگڑا کریں تو ہر ایک دوسرے کو گوشت کا ضامن بنا دے

وان تشاحا فلكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة لحمه ثم يتصدق بتلك القيمة لانها بدل عن اللحم فصار كما لو باع اضحية وهذا لان التضحية لماوقعت عن صاحبه كان اللحم له ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه

ترجمہ...... اور اگر وہ دونوں جھگڑا کریں تو ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ اپنے ساتھی کو اپنے گوشت کا ضامن بنا دے پھر اس قیمت کا صدقہ کر دے اس لئے کہ وہ گوشت کا بدل ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اپنی قربانی کا گوشت بیچ دیا ہو اور یہ اس لئے کہ قربانی جبکہ اس کے ساتھی کی واقع ہوئی تو گوشت اس کے ساتھی کا ہوا اور جس نے تلف کیا اپنے غیر کی قربانی کے گوشت کو تو حکم وہی ہوتا ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح...... زید نے اور خالد میں جھگڑا میں وہ کہتا ہے کہ میری قربانی کا گوشت عمدہ تھا اور وہ کہتا ہے کہ میری قربانی زیادہ قیمتی تھی تو اب کیا ہوگا؟

تو فرمایا کہ زید خالد سے اپنی قربانی کے گوشت کی قیمت وصول کرے اور خالد زید سے اپنی قربانی کے گوشت کی قیمت وصول کرے۔ لیکن یہ گوشت کی بیع کے درجہ میں ہے اور اس کا حکم ماقبل میں گذر چکا ہے کہ قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ یہاں یہی حکم ہوگا کہ زید بھی اور خالد بھی دونوں اپنے گوشت کی قیمت کا صدقہ کریں گے۔

اور جو کسی کی قربانی کے گوشت کو ضائع کر دے اس کا یہی حکم ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا کہ جب زید نے خالد کی بکری ذبح کی تو قربانی خالد کی ہوئی اور خالد کی قربانی کا گوشت زید نے کھا کر ضائع کر دیا تو زید پر ضمان واجب ہوگا۔

بکری غصب کی پھر قربانی کر دی تو قیمت کا ضامن ہوگا اور قربانی درست ہو جائے گی

ومن غصب شاة فضحى بها ضمن قيمتها وجاز عن اضحية لانه ملكها بسابق الغصب بخلاف ما لو اودع شاة فضحى بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم

ترجمہ...... اور جس نے بکری غصب کی پھر اس کی قربانی کر دی تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ اس کی قربانی کی طرف سے جائز ہے اس لئے کہ وہ (غاصب) غصب سابق کی وجہ سے اس کا مالک ہو گیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے کوئی بکری ودیعت رکھی پس اس کی قربانی کر دی اس لئے کہ مودع ذبح کی وجہ سے اس کا ضامن ہوتا ہے تو مودع کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی مگر ذبح کے بعد۔ واللہ اعلم۔

تشریح...... ودیعت وامانت امین کی ملکیت کا سبب نہیں ہے اور غصب غاصب کی ملکیت کا سبب بنتا ہے اگر چہ وہ اجتماع بدلین کے استحالہ کی وجہ سے بنتا ہے۔ مگر بہر حال غصب ملک کا سبب ہے اور قربانی کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ ذبح سے پہلے قربانی کرنے والا اس کا مالک ہے۔

تو جس نے کسی کی بکری غصب کی اور اس کی قربانی کر دی تو قربانی جائز ہوگئی اور غاصب پر ضمان واجب ہے یعنی اس بکری کی قیمت

اصل مالک کو دے کیوں کہ یہاں ذبح سے پہلے غصب سابق کی وجہ سے ذابح اس کا مالک تھا تو قربانی درست ہو گئی۔ اور اگر کسی کے پاس ایک بکری ودیعت رکھی گئی اور اس نے اس کی قربانی کر دی تو قربانی جائز نہیں اس لئے کی ضمان تو یہاں بھی واجب ہے۔ مگر یہ ضمان کا وجوب ودیعت کی وجہ سے نہیں بلکہ ذبح کی وجہ سے ضمان واجب ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امین اس کا مالک بعد ذبح ہوا ہے اور قربانی کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ ذبح سے پہلے مالک ہو۔ اس وجہ سے ودیعت کی صورت میں قربانی جائز نہیں ہے۔

تنبیہ-۱...... بالفاظ دیگر غصب میں غصب کے وقت سے ملک ثابت ہو گی تو ذبح اپنی ملک پر وارد ہو گا، اور ودیعت میں وہ ذبح کی وجہ سے غاصب بنا ہے تو ذبح غیر ملک پر وارد ہوا ہے۔ کذا فی مجمع الانہر ص ۵۰۳، ج ۲۔

تنبیہ-۲...... عاریت، بضاعت، مضاربت، رہن سب کا یہی حکم ہے۔ (سکب الانہر ص ۴۴۴، ج ۲)

کتـــــاب الــکـــــراھیۃ

ترجمہ ..... یہ کتاب کراہیت کے احکام کے بیان میں ہے

تشریح ..... مصنفؒ نے کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب الکراھیۃ کو بیان فرمایا۔اس لئے کہ پہلی کتاب کے بہت سے مسائل ایسے تھے جن میں کراہت کا حکم بیان کیا گیا ہے جیسے رات کو قربانی کرنا اور قربانی کا دودھ دوہنا یا اس کی اون کاٹنا وغیرہ تو اس میں کراہت کا تفصیلی بیان ہے۔**ھکذا قالوا۔**

لیکن علامہ عینیؒ نے اس وجہ کو رد کر دیا اور فرمایا کہ ایسا تو پوری کتاب میں ہوتا ہوا آیا ہے یہ کوئی کتاب الاضحیہ کی تخصیص نہیں ہے۔ بلکہ بہتر وجہ یہ ہے کہ ذبائح و اضحیہ کے مسائل عام طور سے آثار و روایت سے ثابت ہیں اسی طرح کراہیت کے مسائل عام طور سے سنت و آثار سے ثابت ہیں۔

صاحب ہدایہؒ نے ان مسائل کو کتاب الکراہیۃ سے بیان فرمایا اگرچہ اس میں غیر مکروہ کا بھی بیان ہے اس لئے کہ مکروہ سے احتراز کے واجب ہونے کی وجہ سے اس کا بیان اہم ہے۔

امام قدوریؒ نے اس کو کتاب الحظر والاباحۃ کا عنوان دیا ہے۔ یہ عنوان عمدہ ہے کیونکہ خطر بمعنی منع ہے اور اباحۃ بمعنی اطلاق و جواز ہے اور اس میں ان مسائل کو بیان کیا جائے گا جو ممنوع اور مباح ہیں اور بعض حضرات نے اس کو کتاب الاستحسان کا عنوان دیا ہے کیوں کہ اس میں ان چیزوں کا بیان ہے جس کو شریعت نے مستحسن یا قبیح شمار کیا ہے۔

اور بعض حضرات نے اس کو کتاب الزہد والورع کا عنوان دیا ہے اس لئے کہ اس میں بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کی شریعت نے اجازت دی ہے لیکن زہد و تقویٰ کا تقاضہ ان کے ترک کا ہے۔

تحفہ اور خانیہ میں کتاب الحظر والاباحۃ کا عنوان ہے۔ جامع صغیر اور ہدایہ میں کراہیت کا اور مبسوط اور ذخرہ میں استحسان کا۔

مکروہ سے مکروہ تحریمی یا حرام، کیا مراد ہے؟

قال رضی اللہ عنه تکلموا فی معنی المکروہ المروی عن محمد نصا ان کل مکروہ حرام الا انه لما لم یجد فیه نصا قاطعاً لم یطلق علیه لفظ الحرام وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه الی الحرام اقرب وھو یشتمل علی فصول منھا فصل فی الاکل والشرب

ترجمہ ..... فرمایا حضرت مصنفؒ (صاحب ہدایہ) نے فقہاء نے مکروہ کے معنیٰ میں کلام کیا ہے اور صراحۃً محمدؒ سے مروی ہے وہ یہ ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے مگر جبکہ انہوں نے اس میں کوئی نص قطعی نہیں پائی تو انہوں نے اس پر لفظ حرام نہیں بولا، اور ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مکروہ حرام کے زیادہ قریب ہے اور یہ کتاب چند فصلوں پر مشتمل ہے انہیں فصلوں میں سے ایک فصل کھانے اور پینے کے

بیان میں ہے۔

تشریح..... امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ سے حرام مراد ہوتا ہے مگر چونکہ امام محمدؒ کو اس کے اندر کوئی نص قطعی نہیں ملتی تو وہ اس کو بجائے حرام کے مکروہ سے تعبیر کر دیتے ہیں اور حضرات شیخین کے نزدیک مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہوتا ہے۔

تنبیہ-۱ جب فقہائے کرام کسی شئی پر کراہت تنزیہی کا حکم صادر فرماتے ہیں تو اس کو کراہت تنزیہہ کے ساتھ مقید فرماتے ہیں ورنہ مطلقاً مکروہ بولنے کی صورت میں مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے ملاحظہ ہو شامی ص ۱۵۰ ج ۱ ص ۴۲۹ ج ۱ ص ۲۱۴ ج ۵، البحر ص ۱۳۱ ج ۱، العرف الشذی ص ۱۵۷ اور ملاحظہ ہو فقیر کا رسالہ تنقیح الافکار ص ۲۷۔

تنبیہ-۲..... وہ دلائل سمعیہ جو ظنی الثبوت اور قطعی الدلالت ہوں ان سے وجوب و کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے اور اگر ظنی الثبوت ظنی الدلالت ہوں تو سنت و مستحب اور اگر ثانی کا عکس ہو تو فرض و حرام اگر اول کا عکس ہو تو اس کا حکم بھی اول جیسا ہے یعنی اس سے بھی وجوب و کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے ملاحظہ ہو شامی ص ۶۴ ج ۱، ۲۱۴ ج ۵، اور ملاحظہ ہو فقیر کا رسالہ تنقیح الافکار ص ۲۹۔

گدھی کا گوشت اور دودھ اور اونٹ کا پیشاب مکروہ ہے

قال ابو حنيفة يكره لحوم الاتن والبانها وابوال الابل وقال ابو يوسف ومحمد لا باس بابوال الابل وتاويل قول ابي يوسف انه لا باس بها للتداوي وقد بينا هذه الجملة فيما تقدم في الصلوٰة والذبائح فلا نعيدها واللبن متولد من اللحم فاخذ حكمه

ترجمہ..... فرمایا ابو حنیفہؒ نے گدھیوں کے گوشت اور ان کے دودھ مکروہ ہیں اور اونٹوں کے پیشاب اور ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے فرمایا کہ اونٹوں کے پیشابوں میں کوئی حرج نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ ان میں دواء کے لئے (استعمال میں) کوئی حرج نہیں ہے اور ہم نے ان تمام کو ماقبل میں کتاب الصلوٰۃ اور ذبائح میں بیان کر دیا ہے پس ہم ان کا اعادہ نہیں کریں گے اور خود دودھ گوشت سے پیدا ہوتا ہے تو لے لے گا دودھ گوشت کے حکم کو۔

تشریح..... گدھا اور گدھی کا گوشت مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی اور گدھی کا دودھ بھی مکروہ ہے اور ایسے ہی اونٹ کا پیشاب بھی مکروہ ہے اور کراہت کی وجہ سے اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام صاحبؒ نے اس کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ پیشاب میں اصل حرمت ہے اور اصحاب عرینہ کے واقعہ سے استدلال تو وہ درست نہیں کیوں کہ وہاں حضور ﷺ کو ان کی شفاء کا علم وحی کے ذریعہ ہو گیا تھا تو غیر کے حق میں حکم حرمت برقرار رہیگا اور اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دواء کے لئے حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً حلال ہے کیوں کہ اگر یہ حلال نہ ہوتا تو اس سے دواء و علاج بھی درست نہ ہوتا۔ کیوں کہ حدیث میں ہے ما وضع شفاء کم فیما حرم علیکم مصنفؒ خود اس مسئلہ کو کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الذبائح میں بیان کر چکے ہیں۔

سوال..... وہاں دودھ کا تو ذکر نہیں آیا؟

جواب ... دودھ تو گوشت سے پیدا ہوتا ہے تو جو گوشت کا حکم ہوگا وہی دودھ کا ہوگا۔

سونے چاندی کے برتنوں میں کھانے پینے اور دیگر چیزوں میں استعمال حرام ہے

قال ولا یجوز الاکل والشرب والادھان والتطیب فی انیة الذھب والفضة للرجال والنساء لقوله علیه السلام فی الذی یشرب فی اناء الذھب والفضه انما یجرجر فی بطنه نار جھنم واتی ابو ھریرة بشراب فی اناء فضة فلم یقبله وقال نھا ناعنه رسول الله ﷺ واذا ثبت ھذا فی الشرب فکذا فی الادھان ونحوه لانه فی معناه ولانه تشبه بزی المشرکین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین

ترجمہ ..... قدوری نے فرمایا اور جائز نہیں کھانا اور پینا اور تیل لگانا اور خوشبو لگانا، سونے اور چاندی کے برتن میں مردوں اور عورتوں کے لئے نبی علیہ السلام نے فرمان کی وجہ سے اس شخص کے بارے میں جو پیتا ہے سونے اور چاندی کے برتین میں کہ وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے اور ابو ہریرہؓ کو چاندی کے برتین میں پانی دیا گیا تو انہوں نے اس کو قبول نہیں فرمایا اور یوں فرمایا کہ ہم کو اس سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے اور جب یہ (ممانعت) پینے میں ثابت ہوگئی تو ایسے ہی تیل لگانے اور اس کے مثل میں ہے اس لئے کہ وہ شراب کے معنی میں ہے اور اس لیے کہ یہ مشرکین کی ہیئت کے ساتھ تشبیہ ہے اور عیش مارنا ہے اترانے والوں اور فضول خرچی کرنے والوں کے عیش مارنے کے مثل۔

تشریح ..... سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا اور پینا اور دیگر چیزوں میں استعمال کرنا حرام ہے مردوں کے لئے بھی اور عورتوں کے لئے بھی ان دو احادیث کی وجہ سے جو یہاں مذکور ہیں نیز مشرکین کی پیروی ہے اور اترانے والوں اور متکبرین کی پیروی ہے۔

تنبیہ-۱..... پہلی حدیث متفق علیہ ہے اور یجرجر باب بعثرہ سے ہے۔ دوسری حدیث ابو ہریرہؓ سے نہیں ملتی بلکہ حضرت حذیفہؓ کی ملتی ہے جو متفق علیہ ہے۔

تنبیہ-۲..... زیورات کے علاوہ میں مردوں اور عورتوں کا حکم یکساں ہے البتہ عورتوں کے لئے ریشم پہننا اور سونا چاندی کا زیور پہننا حلال ہے۔ شامی ص ۲۱۷ ج ۵

مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے اور مرد و عورت سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال میں برابر ہیں

وقال فی الجامع الصغیر یکره ومراده التحریم ویستوی فیه الرجال والنساء لعموم النھی وکذلک الاکل بملعقة الذھب والفضة والاکتحال بمیل الذھب والفضة وکذلک ما اشبه ذلک کالمکحلة والمراة وغیرھما لماذکرنا.

ترجمہ ..... اور محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ مکروہ ہے اور ان کی مراد تحریم ہے اور اس میں مرد اور عورتیں برابر ہیں نہی کے عموم کی وجہ سے ایسے ہی سونے اور چاندی کے چمچے سے کھانا اور سونے اور چاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا اور ایسے ہی جو اس کے مشابہ ہے جیسے سرمہ دانی اور آئینہ اور اس کا غیر اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح ...... یہاں امام قدوریؒ نے ولا یجوز کہا ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے لیکن دونوں کی مراد ایک ہی ہے کیونکہ امام محمد مکروہ سے تحریم مراد لیتے ہیں (کمامر) اور ممانعت کی احادیث مردوں اور عورتوں سب کو عام ہیں اس لئے اس حکم میں مرد اور عورتیں دونوں برابر ہیں۔ اور انہیں دلائل سے یہ معلوم ہو گیا کہ سونے چاندی کا چمچہ اور سلائی اور سرمہ دانی اور شیشہ سب کا یہی حکم ہے۔

تنبیہ-۱ ...... قلم، دوات، دسترخوان، لوٹا، وضو کا طشت، انگیٹھی سب کا یہی حکم ہے، شامی ص ۲۱۷ ج ۵۔

تنبیہ-۲ ...... اگر سونے اور چاندی کے برتن سے سر میں تیل ڈالے تو جائز نہیں اور اگر برتن میں ہاتھ ڈال کر سر میں لگائے تو یہ مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر پیالے میں سے سالن روٹی پر رکھ لیا اور پھر کھایا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ اقوال اور دوسرے اقوال نقل کرنے کے بعد سامی نے کہا ہے کہ ان پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا تا کہ سونے اور چاندی کے استعمال کا دروازہ نہ کھل جائے، شامی ص ۲۱۷ ج ۵۔

کانچ، بلور اور عقیق کے برتنوں کے استعمال کا حکم اور امام شافعیؒ کا نقطہ نظر

قال ولا باس باستعمال انية الرصاص والزجاج والبلور والعقيق وقال الشافعي يكره لانه في معنى الذهب الفضة في التفاخر به قلنا ليس كذالك لانه ما كان من عادتهم التفاخر بغير الذهب والفضة

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں ہے رانگ کے برتن میں اور کانچ کے برتن میں اور بلور اور عقیق کے اور فرمایا شافعیؒ نے مکروہ ہے اس لئے کہ یہ تفاخر کے بارے میں سونے اور چاندی کے مثل ہیں ہم کہیں گے کہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ مشرکین کی عادت سونے اور چاندی کے غیر سے تفاخر کی نہیں تھی۔

تشریح ...... یہ مذکورہ سب برتن ہمارے نزدیک قابل استعمال ہیں اور امام شافعیؒ نے ان کے استعمال کو مکروہ قرار دیا ہے اور مدار اس پر ہے کہ امام شافعیؒ نے یہ سمجھا کہ ان کے ذریعہ تفاخر کیا جاتا ہے اور ہم نے یہ سمجھا کہ ان کے ذریعہ تفاخر نہیں ہوتا۔

مفضض برتن میں پینے کا حکم، مفضض زین پر سوار ہونے، مفضض سریر اور کرسی پر بیٹھنے کا حکم

قال ويجوز الشرب في الاناء المفضض عند ابي حنيفة والركوب في السرج المفضض والجلوس على الكرسي المفضض والسرير المفضض اذا كان يتقي موضع الفضة ومعناه يتقي موضع الفم وقيل هذا وموضع اليد في الاخذ وفي السرير والسرج موضع الجلوس

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور جائز ہے پینا ایسے برتن میں جو کناروں پر چاندی لگا ہوا ہو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور سوار ہونا ایسی زین پر جو چاندی لگی ہوئی ہو اور بیٹھنا ایسی کرسی پر جس میں چاندی لگی ہو اور ایسی چارپائی پر جس میں چاندی لگی ہو جب کہ وہ چاندی کی جگہ سے بچتا ہو اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بچے منھ کی جگہ سے (یعنی اس کو منھ نہ لگائے) اور کہا گیا کہ یہ (موضع الفم) اور گرفت میں ہاتھ کی جگہ اور چارپائی اور زین میں جلوس کی جگہ سے بچے۔

تشریح ...... مفضض، جس پر چاندی چڑھائی گئی ہو یعنی اس کے کناروں پر چاندی لگا دی گئی ہو۔

حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب خالص چاندی کا برتن نہیں بلکہ برتن یا آلہ استعمال کسی اور چیز کا ہے اور اس کے کناروں پر چاندی چڑھادی گئی ہو تو اس کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ چاندی کی جگہ سے پرہیز کرے یعنی اگر پینے کا برتن ہے تو چاندی کی جگہ کو منہ نہ لگائے بلکہ دوسری جگہ کو منہ لگائے۔

اسی طرح اگر زین پر چاندی چڑھادی گئی ہو تو چاندی کی جگہ پر نہ بیٹھے دوسری جگہ پر بیٹھے تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کرسی پر چاندی چڑھادی گئی یا چارپائی پر تو دونوں صورتوں میں چاندی کی جگہ پر نہ بیٹھے دوسری جگہ پر بیٹھے تو یہ جائز ہے۔

تنبیہ......۱- اور اگر سونا چڑھادیا گیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے، شامی ص ۲۱۸ ج ۵۔ مفضض بمعنی مرصع اور مزین بھی ہے۔ طریقہ اس کا علامہ شافعیؒ نے یہ لکھا ہے کہ اس کا منہ لکڑی پر پڑنا چاہیے اگر چہ ہاتھ چاندی پر پڑ جائیں۔ پھر اس کے بعد دوسرا قول نقل کیا ہے کہ ہاتھ بھی اس پر نہ پڑے اور اس کے مختلف حوالہ جات پیش فرمائے ہیں اور اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

اقوال فقہاء

وقال ابو یوسف یکرہ ذلک وقول محمد یروی مع ابی حنیفة ویروی مع ابی یوسف

ترجمہ......اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ مکروہ ہے اور محمدؒ کا قول مروی ہے ابوحنیفہؒ کے ساتھ اور مروی ہے ابو یوسفؒ کے ساتھ۔

تشریح......ان مذکورہ تمام صورتوں کو امام صاحبؒ جائز فرماتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اور رہا مسئلہ امام محمدؒ کا، تو اس میں دو قول ہیں۔

بعض حضرات نے روایت کیا ہے کہ وہ امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں اور ان کی حلت کے قائل ہیں اور بعض نے کہا کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں اور ان کی کراہت کے قائل ہیں۔

سونا چاندی جس برتن، کرسی، تلوار وغیرہ پر ہو ان چیزوں کے استعمال کا حکم

وعلی ھذا الخلاف الاناء المضبب بالذھب والفضة والکرسی المضبب بھما وکذا اذا جعل ذلک فی السیف والمشحذ وحلقة المرآة اوجعل المصحف مذھبا اومفضضا وکذا الاختلاف فی اللجام والرکاب والثفر اذا کان مفضضا وکذا الثوب فیہ کتابة بذھب اوفضة علی ھذا

ترجمہ......اور اسی اختلاف پر ہے وہ برتن جس پر سونے اور چاندی کا پتر چڑھا ہو اور وہ کرسی جو کہ ان دونوں کا پتر چڑھی ہوئی ہو اور ایسے ہی جبکہ یہ تلوار یا سان اور شیشہ کے حلقہ میں کردیا ہو یا قرآن کو مذہب یا مفضض کردیا ہو اور ایسے ہی اختلاف ہے لگام اور رکاب اور دمچی میں جبکہ وہ چاندی چڑھی ہوئی ہو اور ایسے ہی وہ کپڑا جس میں سونے یا چاندی کی کتابت ہو اسی اختلاف پر ہے۔

تشریح......یعنی سونا چڑھایا گیا ہو یا چاندی پھر وہ برتن ہو یا کرسی، یا تلوار ہو یا سامان یا شیشہ کا حلقہ ہو خواہ لگام ہو یا رکاب ہو یا دُمچی یا کپڑا ہو جس میں سونے یا چاندی سے کتابت کی گئی ہو ان سب صورتوں میں وہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا ہے۔

یعنی مسئلہ وہی ہے پس پہلے مفضض استعمال کیا تھا اور اب کے مضبب استعمال کیا ہے۔ اور مضبب بمعنی مشدود ہے جب دانت کو

سونے یا چاندی سے باندھ دیا جاتا ہے تو اس کو بولتے ہیں ضبب اسنانہ بالفضۃ، اذا شدھا بہا مغرب: بالفاظ دیگر یہ مضبوطی کے لئے ہوتا ہے اور مفضض خوبصورتی اور زینت کے لئے۔

تنبیہ...... مسحذ، سامان جس پر چھری وغیرہ تیز کیا کرتے ہیں۔ مراۃ، آئینہ، لجام، لگام، ثفر، زین کے پچھلے حصہ کا تسمہ یعنی دُمچی۔

امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا محل اختلاف

هٰذا الاختلاف فيما يخلص فاما التمويه الذى لا يخلص فلاباس به بالاجماع لهما ان مستعمل جزء من الاناء مستعمل جميع الاجزاء كما اذا استعمل موضع الذهب والفضة ولابى حنيفة ان ذٰلك تابع ولا معتبر بالتوابع فلا يكره كالجبة المكفوفة بالحرير والعلم فى الثوب ومسمار الذهب فى الفص

ترجمہ...... اور یہ اختلاف اس میں ہے جو علیحدہ ہو سکے بہر حال وہ طمع سازی جو الگ نہ ہو سکے تو اس میں بالاجماع حرج نہیں ہے صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ برتن کے جزء کو استعمال کرنے والا وہ تمام اجزاء کو استعمال کرنیوالا ہے تو یہ مکروہ ہے جیسے جبکہ وہ سونے اور چاندی کی جگہ کو استعمال کرے۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تابع ہے اور توابع کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو یہ مکروہ نہ ہوگا۔ جیسے وہ جبہ جس کا سنجاف (جھالر) ریشم ہو اور کپڑے میں نقش ونگار اور نگینہ میں سونے کی میخ۔

تشریح...... صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کا اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ سونا چاندی الگ ہو سکتا ہو اور اگر ایسی تمویہ اور طمع سازی کی گئی کہ سونے اور چاندی کا پانی پھیر دیا جو الگ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا استعمال بالاجماع جائز ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ برتن کے بعض اجزاء کا استعمال گویا تمام اجزاء کا استعمال ہے تو جیسے سونے اور چاندی کی جگہ کو استعمال کرنا مکروہ ہے یہ بھی ایسے ہی مکروہ ہوگا۔

اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ توابع کا اعتبار نہیں ہوتا اور یہاں جو سونا اور چاندی لگایا گیا ہے یہ سب تابع ہے تو یہ مکروہ نہ ہوگا۔ جیسے اگر جبہ کے جھالر ریشم کے ہوں۔ اور اسی طرح اگر ریشم سے کپڑے میں نقش ونگار کر دیا جائے تو یہ مکروہ نہیں ہے اور اسی طرح اگر انگوٹھی کے نگینہ میں سونے کی میخ ہو تو یہ بھی تابع ہونے کی وجہ سے مکروہ نہیں ہے۔

تنبیہ...... اگر سونے اور چاندی کا ٹکڑا نہ ہو بلکہ پانی پھیرا گیا ہو تو چونکہ پانی پانی ہے صرف اس کا رنگ باقی ہے تو رنگ کے باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں پھر خواہ برتن ہو یا لگام ورکاب سب بالاجماع جائز ہیں۔

مجوسی مزدور اور خادم کی خبر کا حکم

قال ومن ارسل اجيرا له مجوسيا او خادما فاشترى لحما فقال اشتريته من يهودى او نصرانى او مسلم وسعه اكله لان قول الكافر مقبول فى المعاملات لانه خبر صحيح لصدوره عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة الىٰ قبوله لكثرة وقوع المعاملات

ترجمہ...... فرمایا محمدؒ نے (جامع صغیر میں) اور جس نے بھیجا اپنے مجوسی ملازم یا خادم کو پس اس نے خریدا گوشت پس کہا میں نے اس کو

یہودی یا نصرانی سے یا مسلمان سے خریدا ہے تو مالک کو اس کے کھانے کی گنجائش ہے اس لئے کہ کافر کا قول معاملات میں مقبول ہے اس لئے کہ یہ خبر صحیح ہے اس کے صادر ہونے کی وجہ سے عقل سے اور اس دین سے جس میں جھوٹ کی حرمت کا اعتقاد کیا جاتا ہے اور حاجت اس کے قبول کرنے کی جانب پیش آتی ہے معاملات کے وقوع کی کثرت کی وجہ سے۔

تشریح ...... ماقبل میں گذر چکا ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ جائز ہے لہٰذا اگر مجوسی خادم یا ملازم نے بازار سے گوشت خریدا اور یہ کہتا ہے کہ مسلمان سے یا کسی یہودی سے یا نصرانی سے خرید کر لایا ہوں تو اس کو کھانا جائز ہے کیوں کہ یہ یہودی وغیرہ سے خریدنے کی خبر ہے جو ایک معاملہ ہے یہ قصداً حلت وحرمت کی خبر نہیں ہے کہ اس کو دیانات میں سے شمار کیا جائے۔

اور معاملات کے اندر کافر کا قول قبول ہوتا ہے کیوں کہ وہ مجوسی بھی عقل رکھتا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ جب وہ عاقل ہے تو سچ ہی خبر دے گا اور اپنے اعتبار سے وہ ایک دین کی جانب منتسب ہے اگر چہ وہ دین ہمارے نزدیک باطل ہے اور دین کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔

بہر حال جب وہ اپنے اعتقاد کے مطابق ایک دین کی جانب منتسب ہے تو وہ جھوٹ نہیں بولے گا کیوں کہ جھوٹ تمام دینوں میں حرام ہے نیز معاملات کی کثرت ہے تو معاملہ میں کافر کا قول قبول کرنے کی ضرورت ہے۔ والتفصیل فی مجمع الانہر ص۱۰ ج۲۔

مذکورہ بالا مسئلہ کی برعکس صورت

وان كان غير ذلك لم يسعه ان ياكل منه معناه اذا كان ذبيحة غير الكتابي لانه لما قبل قوله في الحل اولى ان يقبل في الحرمة.

ترجمہ ...... اور اگر وہ (جس نے گوشت خریدا ہے) اس کا (اہل کتاب اور مسلم کا) غیر ہو تو مالک کو گنجائش نہیں ہے کہ وہ اس سے کھائے جب کہ وہ مسلمان اور کتابی کے غیر کا ذبیحہ ہو اس لئے کہ جب اس کا قول حلت میں قبول کیا گیا ہے تو بدرجۂ اولیٰ یہ بات ہے کہ حرمت میں قبول کیا جائے۔

تشریح ...... یعنی اگر مجوسی ملازم یا خادم نے خبر دی ہو کہ میں نے اس گوشت کو کسی مجوسی کی دوکان سے خریدا ہے تو اس کو کھانا حلال نہیں ہے کیوں کہ اب ظاہر یہی ہے کہ وہ مجوسی کا ذبیحہ ہے۔

اور جب پہلے والے مسئلہ میں حلت کے سلسلہ میں اس کا قول مقبول ہوا تو حرمت میں تو بدرجۂ اولیٰ مقبول ہونا چاہیے کیوں کہ حرمت میں مزید احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔

تنبیہ ...... حلت وحرمت تو دیانات میں سے ہیں اور دیانت میں کافر کا قول معتبر نہیں ہوتا بلکہ یہاں حلت وحرمت ضمنی مراد ہیں ورنہ اس کے قول کی حقیقت یہ خبر دینا ہے کہ میں نے گوشت مسلم سے خریدا ہے یا اہل کتاب سے یا مجوس سے نہ کہ حلت وحرمت کی خبر۔

ہدیہ اور اذن میں غلام، باندی اور بچے کی خبر کا حکم

قال ويجوز ان يقبل في الهدية والاذن قول العبد والجارية والصبي لان الهدايا تبعث عادة على ايدى هؤلاء

وكذا لا يمكنهم استصحاب الشهود على الاذن عند الضرب في الارض والمبايعة في السوق فلو لم يقبل قولهم يؤدى الى الحرج وفي الجامع الصغير اذا قالت جارية لرجل بعثني مولاى اليك هدية وسعه ان ياخذها لانه لا فرق بين ما اذا اخبرت باهداء المولى غيرها او نفسها لما قلنا

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور جائز ہے ہدیہ اور اجازت میں غلام اور باندی اور بچہ کا قول اس لئے کہ ہدایا عادۃً انہیں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں اور ایسے ہی ممکن نہیں ہے ان کو اجازت پر گواہوں کو ساتھ رکھنا زمین میں چلنے کے وقت اور بازار میں خرید وفروخت کے وقت تو اگر ان کا قول قبول نہ ہو تو مفضی الی الحراج ہوگا اور جامع صغیر میں ہے کہ جب باندی نے کسی شخص سے کہا کہ مجھ کو میرے آقا نے آپ کے پاس ہدیہ میں بھیجا ہے تو اس کو گنجائش ہے کہ اس کو رکھے اس لئے کہ فرق نہیں ہے اس کے درمیان جب کہ وہ خبر دے مولیٰ کے ہدیہ کرنے کی اپنے غیر کا یا اپنے نفس کا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ... بچہ یا غلام یا باندی کوئی ہدیہ لاتے ہیں کہ میرے آقا نے یا باپ نے بھیجا ہے یا وہ دوکان پر کوئی سامان خریدنے جاتے ہیں کہ ہم کو بیع وشراء کی اجازت ہے تو ان کا قول قبول کر لیا جائے گا کیونکہ عادت یہی ہے کہ ہدیہ انہیں کے ہاتھوں بھیجا جاتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ یہ ہر وقت اجازت کے گواہوں کو ڈھنگے سے باندھے پھریں لہذا اگر ان کا قول معتبر نہ ہوا تو حرج کثیر لازم آئے گا۔

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ کوئی باندی کسی مرد سے کہتی ہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آپ کے پاس ہدیہ میں بھیجا ہے تو باندی کا قول قبول ہوگا اور اس کو رکھنا جائز ہوگا۔ دلیل وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ مولیٰ ہدیہ میں کوئی اور چیز بھیجے یا خود باندی کو ہدیہ کر دے۔

تنبیہ-۱ ... کسی نے کسی کے مکان پر دستک دی اور دخول کی اجازت چاہی بچہ نے آ کر اجازت کی خبر دی تو اس کا قول قبول کر لیا جائے گا۔ درمختار ص۲۲۰ ج۵۔

تنبیہ-۲ ... چھوٹا بچہ دوکان پر اپنے کھانے پینے کی چیز لینے گیا تو اس کو بیچنا جائز ہے کیوں کہ آج کل عام طور سے عادت جاری ہے کہ ماں باپ ان کو چند پیسے دیدیتے ہیں کہ وہ خرید کر کچھ کھالیں تو یہ اجازت ہے۔ ملاحظہ ہو شامی ص۲۲۰ ج۵

دیانات اور معاملات میں فاسق کے قول کا حکم

قال ويقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات الا قول العدل ووجه الفرق ان المعاملات يكثر وجودها فيمابين اجناس الناس فلو شرطنا شرطاً زائداً يؤدى الى الحرج فيقبل قول الواحد فيها عدلا كان او فاسقا كافراً كان او مسلما عبداً كان او حرا ذكرا كان او انثى دفعاً للحرج

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور معاملات میں فاسق کا قول قبول کر لیا جائے گا اور دیانات میں قبول نہیں کیا جائے گا مگر عادل (مسلم) کا قول اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ معاملات ان کا وجود بکثرت ہوتا ہے مختلف الاجناس لوگوں کے درمیان پس اگر ہم کوئی زائد شرط لگا دیں تو یہ مفضی الی الحرج ہوگا تو معاملات میں ایک شخص کا قول قبول کیا جائے گا عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلمان، غلام ہو یا آزاد، مرد ہو یا

عورت حرج کو دور کرنے کی غرض سے۔

تشریح ... دیانات میں فقط ایسے مسلمان کا قول معتبر ہوگا جو عادل ہو اور معاملات کا وقوع مختلف قسم کے لوگوں کے درمیان ہوتا ہے تو اگر اس میں عدالت کی شرط لگادی جائے تو حرج کثیر لازم آئے گا۔ اس وجہ سے یہ حکم دیا گیا فاسق کا قول بھی معاملات میں معتبر ہوگا۔

لہذا اب بات یوں ہے تو عادل و فاسق، کافر و مسلم، غلام و آزاد، مرد و عورت سب برابر ہیں اور سب کا قول معتبر ہوگا۔

تنبیہ ... یہاں معاملات سے مطلق معاملات مراد نہیں ہیں بلکہ وہ معاملات مراد ہیں جس میں الزام نہ ہو ورنہ دیگر معاملات کا یہ حکم نہیں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ معاملات تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱- جن میں الزام نہ ہو جیسے مضاربات اور تجارت کا اذن۔

۲- جن میں الزام محض ہو جیسے وہ حقوق جن میں خصومات جاری ہوتی ہیں۔

۳- جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو جیسے عزل وکیل اور معزوم پر پابندی یعنی حجر، کہ اس میں بھی وکیل پر الزام ہے کہ بعد عزل شراء کا وہ خود ذمہ دار ہے اور بعد حجر عقد کے فساد کا الزام ہے اور الزام کا پہلو یہ ہے کہ مؤکل اور مولیٰ خالص اپنے حق میں تصرف کرتے ہیں تو اس اعتبار سے یہ اذن کے مثل ہے۔

تو قسم اول میں فقط تمیز کافی ہے عدالت وغیرہ کچھ شرط نہیں ہے۔ اور قسم ثانی میں شہادت کی شمار شرطوں کا ہونا ضروری ہے اور قسم ثالث میں امام صاحبؒ کے نزدیک عدد شہادت یا عدالت ضروری ہے خلاصۂ کلام یہاں معاملات سے قسم اول کے معاملات مراد ہیں، ملاحظہ ہو شامی ص ۲۲۰ ج ۵۔

وجہ فرق

اما الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجاز ان يشترط فيهازيادة شرط فلا يقبل فيها الاقول المسلم العدل لان الفاسق متهم والكافر لا يلتزم الحكم فليس له ان يلزم المسلم بخلاف المعاملات لان الكافر لايمكنه المقام في ديارنا الابا لمعاملة ولا يتهيا له المعاملة الابعد قبول قوله فيها فكان فيه ضرورة فيقبل

ترجمہ ...... بہر حال دیانات ان کا وقوع معاملات کے وقوع کے مثل بکثرت نہیں ہے تو جائز ہے کہ دیانات میں زیادہ شرط لگادی جائے تو دیانات میں قبول نہیں کیا جائیگا مگر مسلمان عادل کا قول اس لئے کہ فاسق تو متہم ہے اور کافر حکم کا خود التزام نہیں کرتا تو اس کو یہ حق نہیں ہے کہ مسلمان پر لازم کردے بخلاف معاملات کے اس لئے کہ کافر ممکن نہیں اسکو ہمارے دیار میں ٹھہرنا مگر معاملہ کے ذریعہ اور معاملہ اس کے لئے مہیا نہ ہو سکے گا مگر معاملہ میں اس کے قول کو قبول کرنے کے بعد تو اس میں ضرورت ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

تشریح ...... دیانات کا وقوع اتنا بکثرت نہیں ہے جیسے معاملات کا، لہذا اگر دیانات میں زائد شرطیں لگادی جائیں تو اس میں کچھ حرج نہ ہوگا۔

لہٰذا دیانات میں فقط مسلم عادل کا قول معتبر ہوگا فاسق وکافر کا نہیں کیوں کہ فاسق تو خود ہی اپنے جھوٹ بولنے کی وجہ سے متہم ہے۔ تو اس خبر میں بھی وہ جھوٹ بول سکتا ہے اور کافر جب خود حکم کا التزام نہیں کرتا تو مسلمان پر بھی لازم کردینے کا اس کو کوئی حق نہ ہوگا۔ البتہ معاملات کا مسئلہ اور ہے کیوں کہ جب کافر حربی دارالاسلام میں ٹھہرا ہوا ہے اور معاملات میں اس کا قول قبول نہ ہوتو وہ کیسے یہاں ٹھہرے گا کیوں کہ وہ جب کوئی معاملہ نہیں کرسکے گا تو اپنی ضروریات کہاں سے پوری کرے گا تو بہرحال اس میں ضرورت ہے اس وجہ سے معاملات میں فساق وکفار کا قول معتبر ہے۔

تنبیہ　دیانات سے دیانات محضہ مراد ہیں دیانات ضمنیہ مراد نہیں ہیں نیز وہ دیانات مراد نہیں جو زوال ملک کو متضمن ہو۔ ملاحظہ ہو شامی ص ۲۲۰ ج ۵۔

مستور الحال کے قول کا حکم

ولا یقبل قول المستور فی ظاهر الروایة وعن ابی حنیفة انه یقبل قوله فیهاجریا علی مذهبه انه یجوز القضاء به وفی ظاهر الروایة هو والفاسق سواء حتی یعتبر فیهما اکبر الرای

ترجمہ　اور مستور الحال کا قول قبول نہیں کیا جائے گا ظاہر الروایہ میں اور ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ دیانات میں اس کا قول قبول کیا جائے گا قیاس ہوئے ان کے اس مذہب پر کہ اس کے قول پر فیصلہ جائز ہے اور ظاہر الروایہ میں وہ (مستور الحال) اور فاسق برابر ہیں یہاں تک کہ ان دونوں میں گمان غالب کا اعتبار کیا جائے گا۔

تشریح　جو شخص مستور الحال ہو یعنی اس کی عدالت وفسق کا علم نہ ہوتو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ دیانات میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کا قول قبول ہوگا کیوں کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے مستور الحال کے قول پر فیصلہ کردیا تو جائز ہے جبکہ خصم اس میں طعن نہ کرے اور ظاہر الروایہ میں مستور الحال اور فاسق دونوں برابر ہیں لہٰذا ان دونوں میں اکبر رائی یعنی غالب رائی کا اعتبار ہوگا لہٰذا اگر غالب رائے ان کے صدق کی ہوتو ان کا قول قبول ہوگا ورنہ نہیں، جیسے یہ نجاست ماء کی خبر دیں تو اس میں غالب رائی پر عمل کیا جائے گا۔

تنبیہ　صاحب عنایہؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ اصح ہے کیونکہ خبر کے ملزم بنانے کے لئے ضروری ہے کہ عدد یا عدالت میں سے کچھ موجود ہو اور یہاں عدد ساقط ہے تو پھر عدالت ساقط نہ ہوگی نتائج الافکار میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔

دیانات میں عادل غلام، آزاد اور باندی کا قول معتبر ہے

قال ویقبل فیها قول العبد والحر والامة اذا کانوا عدولا لان عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه فمن المعاملات ماذکرنا ومنها التوکیل

ترجمہ　قدوری نے فرمایا اور دیانات میں غلام اور آزاد اور باندی کا قول قبول کیا جائے گا جبکہ وہ عادل ہوں اس لئے کہ عدالت کے

وقت صدق راجح ہے اور قبول صدق کے راجح ہونے کی وجہ سے ہے تو معاملات میں سے کچھ تو وہ ہیں جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور انہیں میں سے توکیل ہے۔

تشریح...... عدالت کے وقت آدمی کا سچ راجح ہوتا ہے اور عادل کا اس لئے معتبر ہوتا ہے کہ اس میں صدق کا رجحان غلبہ ہوتا ہے اور معاملات کی تفصیل ہم بحوالۂ شامی ذکر کرچکے ہیں۔

عادل مسلمان کی پانی کی ناپاکی کے بارے میں خبر معتبر ہے

و من الديانات الاخبار بنجاسة الماء حتى اذا اخبره مسلم مرضى لم يتوضأ به ويتيمم ولو كان المخبر فاسقاً اومستورا تحرى فان كان اكبر رايه انه صادق يتيمم ولا يتوضا به وان اراق الماء ثم تيمم كان احوط

ترجمہ...... اور دیانات میں پانی کی نجاست کی خبر دینا ہے یہاں تک کہ جب اس کو کسی پسندیدہ (عادل) مسلمان نے خبر دی ہو تو اس سے وضو نہیں کرے گا اور تیمم کرے گا اور اگر خبر دینے والا مستور الحال یا فاسق ہو تو وہ تحری کرے پس اگر اس کا گمان غالب یہ ہے کہ وہ سچا ہے تو تیمم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور اگر وہ پانی کو گرادے پھر تیمم کرے تو یہ احوط ہے۔

تشریح...... ایک شخص نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اگر وہ عادل مسلم ہے تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اس پانی سے وضو جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرے اور نماز پڑھے۔

اور اگر خبر دینے والا فاسق ہو یا مستور الحال ہو تو اب تحری کرے بعد تحری اگر گمان غالب یہ ہو کہ یہ سچا ہے تو پھر وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے اور سب سے عمدہ صورت یہ ہے کہ پانی کو گرادے اور پھر تیمم کرے تاکہ اشکال ہی ختم ہو جائے۔

عدالت کے ہوتے ہوئے کذب کا احتمال ساقط ہو جاتا ہے

ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالاراقة اما التحرى فمجرد ظن ولو كان اكبر رايه انه كاذب يتوضا به ولايتيمم لترجح جانب الكذب بالتحرى

ترجمہ...... اور عدالت کے ساتھ جھوٹ کا احتمال ساقط ہو جاتا ہے تو احتیاطاً پانی گرانے کے کوئی معنی نہیں ہیں بہر حال تحری پس وہ تو محض ایک ظن ہے اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہ کاذب ہے تو اس سے وضوء کرے اور تیمم نہ کرے تحری کی وجہ سے کذب کی جانب کے راجح ہونے کی وجہ سے۔

تشریح...... مستور الحال میں پانی گرانے میں احتیاط تھی اور جب مخبر عادل ہے تو وہاں جھوٹ کا احتمال نہیں ہے تو وہاں پانی گرانا فضول ہے اور بغیر پانی گرائے ہوئے تیمم جائز ہے۔

اور تحری کا درجہ عدالت کے درجہ کے مثل نہیں ہے بلکہ تحری میں محض ایک ظن ہوتا ہے اس وجہ سے اس میں احتیاطاً پانی گرانے کو احوط قرار دیا گیا ہے۔

اور اگر مخبر مستور کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ یہ جھوٹا ہے تو اس کے قول کی جانب التفات نہ کیا جائے اور اس پانی سے وضو کیا جائے اور تیمم نہ کرے کیوں کہ تحری کی وجہ سے کذب کا پلہ بھاری ہو گیا۔

مخبر کے بارے میں غالب گمان کذب کا ہو تو وضو کے بعد تیمم بھی کرے اسی میں احتیاط ہے

وهذا جواب الحكم فاما في الاحتياط يتيمم بعد الوضوء لما قلنا ومنها الحل والحرمة اذا لم يكن فيه زوال الملك وفيها تفاصيل وتفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى

ترجمہ...... اور یہ (وضو اور عدم تیمم) حکم کا جواب ہے پس بہر حال احتیاط میں وضو کے بعد تیمم کرے اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور دیانات میں سے حلت و حرمت ہے جبکہ اس میں ملک کا زوال نہ ہو اور اس میں کچھ تفصیلات و تفریعات ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہیٰ میں ذکر کر دیا ہے۔

تشریح...... یعنی جہاں ہم نے کہا کہ اگر مخبر کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ یہ کاذب ہے تو وضو کرے اور تیمم نہ کرے تو یہ حکم شرعی کا بیان ہے، مگر احتیاط اس میں ہے کہ پہلے وضو کرے اور بعد میں تیمم بھی کرے کیوں کہ تحری تو محض ایک ظن ہے جس میں خطا کا احتمال ہے۔

اور اس دیانات میں حلت و حرمت ہیں جب کہ اس میں زوال ملک نہ ہو جس کی تفاصیل کو مصنفؒ نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ ہم ماقبل میں بحوالۂ شامی اس کی تفصیل نقل کر چکے ہیں۔

دعوت ولیمہ یا کسی بھی دعوت میں مدعو کوئی شخص کیا گیا وہاں جا کر گانا بجانا یا خلاف شرع لہو ولعب ہو تو یہ کیا کرے

قال ومن دعي الى وليمة اوطعام فوجد ثمه لعباً اوغناء فلا بأس بان يقعد وياكل قال ابو حنيفة ابتليت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال عليه السلام من لم يجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم فلا يتركها لما اقترنت به من البدعة من غيره كصلوٰة الجنازة واجبة الاقامة وان حضرتها نياحة فان قدر على المنع منعهم وان لم يقدر يصبر

ترجمہ...... محمدؒ نے (جامع صغیر میں) فرمایا اور جس کو ولیمہ یا کسی اور کھانے کی دعوت دی گئی پس اس نے وہاں لہو ولعب یا گانا بجانا پایا تو کوئی حرج نہیں کہ بیٹھ جائے اور کھائے ابو حنیفہؒ نے فرمایا میں اس میں ایک مرتبہ پھنس گیا تو میں نے صبر کیا اور یہ اس لئے کہ دعوت کو قبول کرنا سنت ہے فرمایا نبی علیہ السلام نے جس نے دعوت قبول نہیں کی تو اس نے ابا القاسم (محمد رسول اللہ ﷺ) کی نافرمانی کی تو دعوت کو نہ چھوڑے اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ اس کے غیر کی جانب سے بدعت ملی ہوئی ہے جیسے نماز جنازہ قائم کرنا واجب ہے اگر چہ اس میں رونا پیٹنا ہو پس اگر وہ روکنے پر قادر ہے تو اس کو روکے اور اگر قادر نہ ہو تو صبر کرے۔

تشریح...... ولیمہ یا کسی اور دعوت میں مدعو کیا گیا اور وہاں جا کر دیکھا کہ گانا بجانا ہو رہا ہے یا خلاف شرع لہو ولعب ہے تو فرمایا کہ بیٹھ کر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت امام صاحبؒ بھی ایک دفعہ اس میں پھنسے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے صبر کیا یعنی بیٹھ کر

کھایا ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دعوت کو قبول کرنا سنت ہے چونکہ حدیث میں ہے کہ جو دعوت قبول نہ کرے اس نے میری نافرمانی کی لہذا اگر تمہارا غیر کسی حرام کاری میں اور بدعات میں وہاں مشغول ہے تو اس کی وجہ سے دعوت کو نہیں چھوڑا جائے گا جیسے نماز جنازہ کا حال ہے کہ اس کو پڑھنا ضروری ہے اگر وہاں کچھ لوگ رونے اور چلانے میں مشغول ہوں تب بھی نماز پڑھی جائے گی تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

جب یہ دعوت میں چلا گیا اور یہ منظر دیکھا تو اگر اس کو روکنے پر قدرت ہو تو روک دے ورنہ صبر کرے۔

مقتدا اور غیر مقتدا میں فرق کی وجہ

وهذا اذا لم يكن مقتدى فان كان ولم يقدر على منعهم يخرج ولا يقعد لان ذلك شين الدين وفتح باب المعصية على المسلمين والمحكى عن ابى حنيفة فى الكتاب كان قبل ان يصير مقتدى

ترجمہ...... اور یہ حکم جب ہے کہ وہ مقتدیٰ نہ ہو پس اگر ہو اور ان کو روکنے پر قادر نہ ہو تو نکل جائے اور نہ بیٹھے اس لئے کہ اس میں دین کو عیب لگانا ہے اور مسلمانوں پر معصیت کے دروازہ کو کھولنا ہے اور جو کتاب میں ابوحنیفہؒ سے منقول ہے وہ ان کے مقتدیٰ بننے سے پہلے کا ہے۔

تشریح...... یہ صبر کرنے کا حکم ان لوگوں کے واسطے ہے جو قوم کے پیشوا نہ ہوں ورنہ اگر وہ علماء ہوں اور وہ روکنے پر قادر نہ ہوں تو وہاں نہ بیٹھے کیوں کہ اس سے دین وعلم کی بدنامی ہوگی اور ان کی دیکھا دیکھی لوگ عام طور پر اس میں مشغول ہوں گے۔ اور رہا امام صاحبؒ کا واقعہ تو وہ پیشوا بننے سے پہلے کا ہے۔

تمام خرافات دسترخوان پر ہوں تو غیر مقتدا بھی وہاں نہ بیٹھے

ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغى ان يقعد وان لم يكن مقتدىٰ لقوله تعالىٰ فلا تقعد بعد الذكرىٰ مع القوم الظالمين وهذا كله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر لانه لم يلزمه حق الدعوة بخلاف ما اذا هجم عليه لانه قد لزمه ودلت المسالة على ان الملاهى كلها حرام حتى التغنى بضرب القضيب وكذا قول ابى حنيفة ابتليت لان الابتلاء بالمحرم يكون.

ترجمہ...... اور اگر یہ (غناء وغیرہ) دسترخوان پر ہو تو مناسب نہیں ہے کہ وہ بیٹھے اگر چہ وہ پیشوا نہ ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے **فلا تقعد بعد الذكرىٰ مع القوم الظالمين** اور یہ سب حاضر ہونے کے بعد ہے اور اگر وہ جان لے حضور حاضر ہونے سے پہلے تو حاضر نہ ہو اس لئے کہ اس کو حق دعوت لازم نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ اس کے اوپر اچانک لہو ولعب آ گیا ہو اس لئے کہ اس کو حق دعوت لازم ہو گیا اور مسئلہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ تمام ملاہی حرام ہیں یہاں تک کہ نے سے گانا اور ایسے ابوحنیفہؒ کا قول ابتلیت اس لئے کہ ابتلاء حرام ہی کے

ساتھ ہوتا ہے۔

تشریح ...... اور اگر یہ ساری خرافات دسترخوان پر ہو تو اگر چہ وہ پیشوا بھی نہ ہو تب بھی وہاں نہ بیٹھے جس پر فرمان باری فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين دلالت کرتا ہے۔

اور یہ ساری گفتگو اس وقت ہے کہ اس کو حاضر ہونے سے پہلے معلوم نہ ہو ورنہ اگر پہلے سے معلوم ہو تو پھر وہاں حاضر ہونا جائز نہیں ہے۔ بہرحال یہ مسئلہ اس پر دال ہے کہ یہ سارے لہو ولعب حرام ہیں اور باجے گاجے حرام ہیں نے سے اور بانسری سے گانا بجانا بھی حرام ہے نیز امام صاحبؒ کا یہ فرمانا کہ میں ایک مرتبہ مبتلا ہو گیا یہ بھی اسی پر دال ہے کہ یہ سب لہو ولعب حرام ہیں اس لئے کہ ابتلاء حرام ہی کے اوپر بولا جاتا ہے۔

تنبیہ-۱ ...... لم يلزمه حق الدعوة اس کو حق دعوت لازم نہیں ہے یعنی دعوت قبول کرنا لازم نہیں کیونکہ دعوت کا قبول کرنا اسی وقت لازم ہوتا ہے جبکہ دعوت سنت کے طریقہ پر ہو اور بعد الحضور حضوری کی وجہ سے حق دعوت لازم ہو گیا تو اس کو عدم علم کی وجہ سے معذور شمار کیا جائے گا كذاقال العينیؒ في البناية۔

تنبیہ-۲ ...... ولیمہ کا وقت کیا ہے؟ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۳۰ ج ۹ پر اقوال مختلفہ پیش کرنے کے بعد فرمایا ہے فدل على انها عند الدخول او بعدہٗ۔

تنبیہ-۳ ولیمہ کی دعوت ہو یا اور اگر کوئی مانع نہ ہو تو دعوت قبول کرے بعض نے قبول کرنے کو سنت اور فتاویٰ تاتارخانیہ میں واجب کہا ہے۔ والبسط فی الشامی ص ۲۱۱ ج ۵

تنبیہ-۴ ...... اگر دسترخوان پر غیبت ہو رہی ہو تو اس کا حکم بھی ملاہی جیسا ہے۔ شامی ص ۲۲۱ ج ۵

تنبیہ-۵ ...... جو لوگ منکر فعل میں مبتلا ہیں ان پر نکیر کرنے کے لئے اجازت کے بغیر دخول جائز ہے، شامی ص ۲۲۲ ج ۵۔

تنبیہ-۶ ...... اپنے نفس کی ہلاکت کو دور کرنے کے لئے کھانا فرض ہے اور ایسے ہی ستر عورت اور بدن کو گرمی اور سردی سے بچانا اور پیٹ بھر کھانا مباح ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ کھانے جس میں فساد معدہ کا ظن ہو تو یہ حرام ہے مگر مہمان کی رعایت میں یا زندہ پر قوت کے لئے اتنا کھانا حلال ہے۔

تنبیہ-۷ ننگے سر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، شامی ص ۲۱۶ ج ۵۔

تنبیہ-۸ ...... کھانے سے پہلے جوانوں کے ہاتھ دھلانے سے ابتداء کی جائے گی اور کھانے سے فراغت کے بعد بوڑھوں سے ہاتھ دھلانے کی ابتداء کی جائے گی۔ شامی ص ۲۱۶ ج ۵۔

تنبیہ-۹ ...... جس نے مخمصہ کی حالت میں مردار سے احتراز کیا یا روزہ رکھا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہوگا البتہ اگر بیماری میں دوا نہیں لی اور مر گیا تو گنہگار نہ ہوگا کیوں کہ دوا سے صحت کا یقین نہیں ہے بلکہ بغیر علاج کے بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ مجمع الانہر ص ۵۰۵ ج ۲۔

تنبیہ-۱۰ اپنے نفس کو اتنا بھوکا رکھنا کہ عبادات کی ادائیگی میں خلل واقع نہ ہو حلال ہے، حوالہ بالا۔

تنبیہ-۱۱ ...... بہترین پیشہ جہاد پھر تجارت، پھر زراعت پھر صناعت، مجمع الانہر ص ۵۰۸ ج ۲

تنبیہ-۱۲ اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت کے مطابق کمانا فرض ہے اور مقدار کفایت سے زیادہ کمانا مستحب ہے تا کہ فقراء کی غم خواری کر سکے، اور تجمل کے لئے اس سے زیادہ کمانا مباح ہے اور تفاخر اور اترانے کی غرض سے مال جمع کرنا حرام ہے، مجمع الانہر ص ۵۰۸ ج ۲۔

تنبیہ-۱۳ جو شخص کمائی سے عاجز ہو تو اس پر اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے سوال کرنا لازم ہے اور اگر اس نے قدرت کے باوجود سوال نہیں کیا اور مرگیا تو گنہگار ہوگا۔ اور اگر وہ سوال کرنے سے بھی عاجز ہو جائے تو جو اس کے حال سے واقف ہو تو اس پر فرض ہوگا کہ اس کو کھلائے ورنہ ایسے آدمی کی رہنمائی کردے جو اس کو کھلا دے۔ مجمع الانہر ص ۵۸ ج ۲۔

مردوں اور عورتوں کیلئے ریشم پہننے کا حکم

فصل في اللبس قال لا يحل للرجل لبس الحرير ويحل للنساء لان النبي عليه السلام نهي عن لبس الحرير والديباج وقال انما يلبسه من لاخلاق له في الآخرة وانماحل للنساء بحديث اخر وهو مارواه عدة من الصحابةؓ منهم علي رضي الله عنه ان النبي ﷺ خرج وباحدىٰ يديه حرير وبالاخرى ذهب وقال هذا ن محرمان علىٰ ذكور امتي حلال لاناثهم ويروى حل لاناثهم

ترجمہ...... یہ فصل ہے پہننے کے بیان میں، قدوری نے فرمایا کہ مردوں کے لئے ریشم پہننا حلال نہیں اور عورتوں کے لئے حلال ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ریشم اور دیبا کے پہننے سے منع فرمایا ہے اور فرمایا کہ اس کو وہ پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہ ہو اور دوسری حدیث کی وجہ سے عورتوں کے لئے حلال ہے اور وہ حدیث ہے جس کو بہت سے صحابہؓ نے روایت کیا ہے انہیں میں سے علیؓ ہیں کہ نبی علیہ السلام باہر تشریف لائے اور آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دونوں امت کے مردوں پر حرام ہیں ان کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اور ایک روایت میں (حلال کے بجائے) حل لاناثھم ہے۔

تشریح...... اس فصل کے اندر مصنفؒ لباس کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مردوں کے لئے ریشم پہننا جائز نہیں ہے البتہ عورتوں کے لئے جائز ہے ان احادیث کی وجہ سے جو مذکور ہیں۔

معفو قلیل مقدار کی تعیین

الا ان القليل عفو وهو مقدار ثلثة اصابع او اربع كالاعلام والمكفوف بالحرير لماروى انه عليه السلام نهي عن لبس الحرير الا موضع اصبعين اوثلث او اربع اراد الاعلام وعنه عليه السلام انه كان يلبس جبة مكفوفة بالحرير.

ترجمہ..... مگر قلیل معاف ہے اور یہ تین یا چار انگلیوں کی مقدار ہے جیسے بوٹے یا ریشم کا جھالر بوجہ اس کے کہ نبی علیہ السلام نے منع فرمایا ہے ریشم کے پہننے سے مگر دو یا تین یا چار انگلیوں کی مقدار نبی علیہ السلام نے بوٹوں کا ارادہ فرمایا اور آپ ﷺ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ ایسا جبہ پہنتے تھے جس کا سنجاف (جھالر) ریشم کا ہوتا۔

تشریح ...... ریشم پہننا حرام ہے مگر قلیل مقدار معاف ہے اور قلیل کی مقدار تین چار انگل ہے جیسے نقش ونگار یا ریشم کا جھالر جس کی دلیل یہ دو حدیثیں ہیں جو یہاں مروی ہیں۔

تنبیہ-۱ ...... دیباج، ریشم کا وہ کپڑا جس کا تانا اور بانا ریشم کا ہو۔

تنبیہ-۲ ...... اتنا کپڑا پہننا جو عورت کو چھپا سکے اور گرمی اور سردی کو دور کرے فرض ہے۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ روئی کا ہو کیوں کہ تکبر سے بعید ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ نہ بہت نفیس ہو اور نہ بالکل گھٹیا اور بقدر ضرورت مستحب ہے اور تجمل کے لئے عمدہ کپڑا مباح ہے اور تکبر کے لئے مکروہ ہے اور مستحب ہے کہ کپڑا اسفید یا کالا ہو اور سرخ مکروہ ہے۔ تفصیل فی مجمع الانہر ص۵۱۲ ج ۲۔

ریشم کے تکیہ اور اس پر سونے کا حکم اقوال فقہاء

قال ولا باس بتوسده و النوم عليه عندابي حنيفة وقالايكره وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد وحده ولم يذكر قول ابي يوسف وانما ذكره القدوري وغيره من المشايخ وكذا الاختلاف في ستر الحرير وتعليقه على الابواب لهماالعمومات ولانه من زى الاكاسرة والجبابرة والتشبه بهم حرام وقال عمر اياكم وزى الاعاجم

ترجمہ ...... قدوریؒ نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں ریشم کے تکیہ لگانے میں اور اس پر سونے میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مکروہ ہے اور جامع صغیر میں تنہا محمدؒ کا قول مذکور ہے اور ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں ہے اور اس کو قدوری اور مشائخ میں سے ان کے غیر نے ذکر کیا ہے اور ایسے ہی اختلاف ہے ریشم کے پردے میں اور اس کو دروازے پر لٹکانے میں، صاحبینؒ کی دلیل عمومات ہیں اور اس لئے کہ یہ شاہان عجم اور متکبرین کا طریقہ ہے اور ان کے ساتھ تشبہ حرام ہے اور فرمایا عمرؓ نے اپنے کو بچاؤ عجمیوں کے حلیہ سے۔

تشریح ...... امام صاحبؒ کے نزدیک ریشم کا تکیہ لگانے میں اور ایسے تکیہ پر سونے میں کوئی حرج نہیں اور اسی طرح اس کو دیوار پر ڈالنے میں کوئی حرج نہیں اور اسی طرح دروازہ پر ڈالنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے اس کو مکروہ کہا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کیا فرماتے ہیں تو امام قدوری وغیرہ نے ان کو امام محمدؒ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور جامع صغیر میں امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں ہے۔، بہر حال بقول قدوری صاحبینؒ کی دلیل مذکورہ احادیث کا عموم ہے (کما ہو ظاہر وفیہ بحث فی النتائج) اور اس لئے بھی کہ یہ شاہان عجم اور متکبرین کا طریقہ ہے اور اس کے ساتھ تشبہ حرام ہے اور حضرت عمر فاروقؓ کا فرمان ہے کہ عجمیوں کا حلیہ اختیار کرنے سے اپنے کو بچاؤ۔

تنبیہ ...... اکاسرہ، کسریٰ کی جمع ہے جو عجم کے ملک فارس کے بادشاہ کو کہا جاتا ہے اور جبابرہ، جبار کی جمع ہے بمعنی متکبر۔

امام صاحب کی دلیل

وله ماروى انه عليه السلام جلس على مرفقة حرير وقد كان على بساط عبد الله بن عباسؓ مرفقة حرير وكان القليل من الملبوس مباح كالا علام فكذا القليل من اللبس والاستعمال والجامع كونه نموذ جا

علی ماعرف

ترجمہ ..... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ ہے جو مروی ہے کہ نبی علیہ السلام ریشم کے تکیہ پر بیٹھے اور اس لئے کہ ملبوس میں سے قلیل مباح ہے جیسے بوٹے پس ایسے ہی قلیل پہننا اور استعمال اور جامع اس کا نمونہ ہونا ہے اس تفصیل کے مطابق جو جانی پہچانی ہے۔

تشریح ..... امام صاحبؒ کی جانب سے دو حدیث پیش کی گئی ہیں پہلی حدیث نہیں ملتی، بہر حال قلیل کا استعمال جائز معلوم ہوا خواہ ملبوس بنا کر ہو جیسے بوٹوں یا لُبس واستعمال ہو جیسے تکیہ اور بچھانے میں تاکہ نمونہ ہو جائے۔ یعنی جنت میں ریشمی لباس ملے گا تو قلیل اس لئے جائز ہے تاکہ اس کی لذت سے آشنا ہو کر آخرت کی کامیابی کی تحصیل میں لگا رہے۔

تو یہاں سوال تھا کہ قلیل ملبوس تو جائز ہے مگر قلیل لُبس واستعمال کیوں جائز ہے اور ثانی کو اول پر کیسے قیاس کر لیا گیا جبکہ علت جامعہ موجود نہیں ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ علت جامعہ موجود ہے اور وہ ان دونوں کا نمونہ ہونا ہے۔

تنبیہ-۱..... صاحب مجمع اور صاحب منظومہ اور قدوریؒ نے امام ابو یوسفؒ کو امام محمدؒ کے ساتھ بیان کیا ہے اور جامع صغیر میں امام صاحبؒ اور محمدؒ کے درمیان اختلاف مذکور ہے۔ اور فقیہ ابواللیث نے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں۔ مجمع الانہر ص ۵۱۴ ج ۲۔

تنبیہ-۲..... اکثر مشائخ نے صاحبینؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی صحیح ہے سکب الانہر ص ۴۵۷ ج ۲۔

علامہ شامی نے ردالمحتار ص ۲۲۶ ج ۵ پر یہ بحث نقل فرمائی ہے اور کہا ہے کہ یہ تصحیح مقون مقبرہ اور شروح کے خلاف ہے۔

صاحبینؒ کے ہاں حالت جنگ مستثنیٰ ہے

قال ولاباس بلبس الحرير والديباج في الحرب عندهما لماروى الشعبي رحمه الله انه عليه السلام رخص في لُبس الحرير والديباج في الحرب ولان فيه ضرورة فان الخالص منه ادفع لمعرة السلام واهيب في عين العدو لبريقه

ترجمہ..... قدوریؒ نے فرمایا اور جنگ میں صاحبینؒ کے نزدیک ریشم اور دیبا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے بوجہ اس کے کہ شعبی نے روایت کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے اجازت دی ہے جنگ میں ریشم اور دیبا کے پہننے کی اور اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے اس لئے کہ خالص ریشم زیادہ مدد کرنے والی ہے اور زیادہ ہیبت ڈالنے والی ہے اپنی چمک کی وجہ سے دشمن کی آنکھ میں۔

تشریح..... صاحبینؒ کے نزدیک جنگ میں ریشم پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے اس حدیث کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ضرورت ہے اس لئے کہ خالص ریشم ہی ہتھیار کی سختی کو روکتی ہے اور دشمن کو مرعوب کرتی ہے۔

حالت جنگ میں ریشم پہننے کے بارے میں امام صاحب کا نقطہ نظر

ويكره عندابي حنيفة لانه لا فصل فيما رويناوالضرورة اندفعت بالمخلوط وهو الذى لحمته حرير وسداه غير ذلك والمحظور لا يستباح الا للضرورة وما رواه محمول على المخلوط

ترجمہ ..... اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے اس لئے کہ کوئی تفصیل نہیں ان کی احادیث میں جن کو ہم نے روایت کیا ہے اور ضرورت مخلوط سے پوری ہوگئی اور مخلوط وہ ہے جس کا بانا ریشم ہو اور اس کا تانا اس کے علاوہ کا ہو اور جو چیز ممنوع ہوتی ہے وہ مباح نہیں ہوتی مگر ضرورت کے لئے اور جس کو شعبی نے روایت کیا ہے وہ مخلوط پر محمول ہے۔

تشریح ..... امام ابوحنیفہؒ خالص ریشم کے پہننے کو جنگ کے اندر بھی مکروہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کی ممانعت میں جو احادیث ماقبل میں ذکر کی جا چکی ہیں ان میں جنگ اور غیر جنگ کی تفصیل نہیں ہے۔

البتہ آپ یہ فرمائیں گے کہ اس میں ضرورت ہے تو ہم کہیں گے کہ ضرورت تو مخلوط سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور مخلوط سے مراد یہ ہے کہ اس کا بانا ریشم ہو اور تانا سوت یا اون وغیرہ ہو کیونکہ اگر تانا ریشم کا ہو اور بانا سوت ہو تو پھر بلا ضرورت بھی اس کا استعمال جائز ہے۔ (کما سیاتی)

اور آپکو معلوم ہے کہ جو چیز بر بناء ضرورت ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت مخلوط سے پوری ہوگئی تو غیر مخلوط کا عدم جواز اپنی حالت پر برقرار رہا اور عامر بن شرحبیل الشعبیؒ کی روایت مخلوط پر محمول ہے فلا یصح الاستدلال بہ۔

تنبیہ-۱..... جب فوجی جنگ کی تیاری کرے تو ریشم پہننے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ ابھی دشمن نہ حاضر ہو لیکن اس میں نماز نہیں پڑھے گا۔ البتہ اگر دشمن کا خوف ہو تو اس میں نماز بھی پڑھ سکتا ہے سکب الانہر ص ۴۵۹ ج ۲

تنبیہ-۲..... شیعہ آل محمد کے لئے ریشم کو حلال قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک یہ قول باطل ہے سکب الانہر ص ۴۵۹ ج ۲۔

تنبیہ-۳..... جس کا تانا ریشم کا اور بانا سوت اون وغیرہ کا ہو تو اس کا استعمال جائز ہے جنگ میں بھی اور ویسے بھی، اور اگر بانا ریشم کا ہو اور تانا سوت وغیرہ کا ہو تو جنگ میں اس کا پہننا جائز ہے اور اس کے غیر میں مکروہ ہے۔ کیوں کہ کپڑا بانے کی وجہ سے کپڑا بنتا ہے اور بنائی کا مدار بانے پر ہے لہذا اس کو اصل قرار دیا گیا ہے (وسیاتی)

ایسا کپڑا جس کا تانا ریشم اور بانا غیر ریشم ہو تو کیا حکم ہے

قال ولاباس بلبس ماسداه حرير ولحمته غير حرير كالقطن والخز فى الحرب وغيره لان الصحابةؓ كانو يلبسون الخز والخز مسدى بالحرير ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هى المعتبرة دون السدى

ترجمہ ..... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور کوئی حرج نہیں ایسے کپڑے کو پہننے میں جس کا تانا ریشم اور اس کا بانا غیر ریشم ہو جیسے روئی اور خز جنگ میں اور اس کے غیر میں اس لئے کہ صحابہ خز پہنتے تھے اور خز کا تانا ریشم کا ہوتا تھا اس لئے کہ کپڑا بنائی کی وجہ سے کپڑا ہوتا ہے اور بنائی بانے کی وجہ سے ہوتی ہے اور بانا ہی معتبر ہوگا نہ کہ تانا۔

تشریح ..... مسئلہ تو واضح ہے اس کو ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ خز ایک دریائی جانور کے بالوں سے بنایا ہوا کپڑا مسدی، سداءٌ سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی تانا تننا سدی تانا لحمة بانا۔

مذکورہ مسئلہ امام ابو یوسف کا نقطہ نظر

وقال أبو يوسف اكره ثوب القز يكون بين الفرو والظهارة ولا ارى بحشو القز باسا لان الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس.

ترجمہ ۔۔۔ اور فرمایا ابو یوسفؒ نے میں مکروہ سمجھتا ہوں ریشم کے کپڑے کو جو پوستین اور ابرے کے درمیان ہوتا ہے اور نہیں کوئی حرج سمجھتا ہوں ریشم کے بھراؤ میں اس لئے کہ ملبوس ہوتا ہے اور بھراؤ ملبوس نہیں ہوتا۔

تشریح ۔۔۔ ریشم کا اگر کپڑا ہو اور اس کو ابرے یا پوستین کے ساتھ ملا دیا جائے تو بہر حال یہ کپڑا ہے اور کپڑا ملبوس ہوتا ہے تو اس کو امام ابو یوسفؒ مکروہ قرار دیتے ہیں اور اگر کچی ریشم کو روئی کے مثل گدے یا تکیہ وغیرہ میں بھر دیا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ کپڑے کو پہننا جاتا ہے اور حشو و بھراؤ کو نہیں پہنا جاتا۔

بانا ریشم اور تانا غیر ریشم ہو تو کیا حکم ہے

قال وما كان لحمته حريرا وسداه غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة ويكره في غيره لانعدامها والاعتبار للحمة على ما بينا

ترجمہ ۔۔۔ محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور وہ کپڑا جس کا بانا ریشم اور اس کا تانا غیر ریشم ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں جنگ میں ضرورت کی وجہ سے اور اس کے غیر میں مکروہ ہے ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے اور اعتبار بانے کا ہے اسی تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کی توضیح گذر چکی ہے۔

تشریح ۔۔۔ ترجمہ سے واضح ہے۔

مردوں کیلئے سونے سے تزین جائز نہیں

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانها في معناه الا بالخاتم والمنطقة وحلية السيف من الفضة تحقيقا لمعنى النموذج والفضة اغنت عن الذهب اذ هما من جنس واحد كيف وقد جاء في اباحة ذلك اثار

ترجمہ ۔۔۔ قدوری نے فرمایا اور مردوں کے لئے سونے سے تزین جائز نہیں ہے اس حدیث کی وجہ سے جو کہ ہم روایت کر چکے ہیں اور نہ چاندی سے اس لئے کہ چاندی سونے کے معنیٰ میں ہیں مگر انگوٹھی اور پٹکے اور تلوار کے زیور کے ساتھ چاندی سے نمونہ کے معنیٰ کو ثابت کرنے کے لئے اور چاندی نے سونے سے مستغنی کر دیا۔ اس لئے کہ یہ دونوں ایک جنس کے ہیں۔ چاندی کی انگوٹھی وغیرہ کیوں جائز نہ ہو جبکہ اس کی اباحت کے سلسلہ میں آثار وارد ہیں۔

تشریح ۔۔۔ مردوں کے لئے سونے اور چاندی کا زیور جائز نہیں ہے ان احادیث کی وجہ سے جو گذر چکی ہیں۔ اور ان روایات میں اگرچہ

فقط سونے کا ذکر ہے لیکن چاندی بھی اسی کی جنس سے ہے اس لئے چاندی کا بھی وہی حکم ہوگا۔

البتہ چاندی کی انگوٹھی اور چاندی کا کمر بند (پٹکا) اور چاندی کا وہ زیور جو تلوار پر چڑھا دیا جائے تو جائز ہے نمونہ کی غرض سے جس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور یہ نمونہ کے معنیٰ چاندی سے پورے ہوگئے تو سونے کی انگوٹھی وغیرہ کی اجازت نہ ہوگی۔

اور چاندی کی انگوٹھی وغیرہ اس لئے جائز ہے کہ اس کے جواز میں بہت سے آثار وارد ہیں۔

آنحضرت ﷺ نے بھی چاندی کی انگوٹھی بنوائی تھی، اور خاتم اور منطقہ اور سیف کے بارے میں روایات مذکور ہیں ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص۲۳۲ ج۴۔

چاندی، پتھر، لوہے اور پیتل کی انگوٹھی پہننے کا حکم

و فی الجامع الصغیر و لایتختم الا بالفضة وھذا نص علی ان التختم بالحجر و الحدید و الصفر حرام وراى رسول الله ﷺ علی رجل خاتم صفر فقال ما لی اجد منک رائحة الاصنام وراى علی اخر خاتم حدید فقال مالی اری علیک حلیة اھل النار ومن الناس من اطلق فی الحجر الذی یقال له یشب لانه لیس بحجر اذ لیس له ثقل الحجر و اطلاق الجواب فی الکتاب یدل علی تحریمه

ترجمہ......اور جامع صغیر میں ہے اور انگوٹھی نہیں پہنے گا مگر چاندی کی اور نص ہے اس بات پر کہ پتھر اور لوہا اور پیتل کی انگوٹھی پہننا حرام ہے اور رسول ﷺ نے ایک شخص پر پیتل کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ مجھے کیا ہوا میں تجھ سے بتوں کی بو پا رہا ہوں اور ایک دوسرے شخص پر لوہے کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا مجھے کیا ہوا میں تیرے اوپر جہنمیوں کا زیور دیکھ رہا ہوں اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے اس پتھر کی اجازت دی جس کو یشب کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ پتھر نہیں ہے اس لئے کہ اس کے لئے پتھر کا بوجھ نہیں ہے اور جواب کا مطلق ہونا کتاب میں دال ہے اس کی تحریم پر۔

تشریح..... جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ صرف چاندی کی انگوٹھی پہنے تو اس سے معلوم ہوا کہ پتھر اور لوہے اور پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے جیسا کہ ان روایات سے معلوم ہوا جو یہاں مذکور ہیں۔

ایک پتھر ہے جس کو یشب کہتے ہیں بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے کیونکہ وہ ہلکا اور پتھر جیسا بوجھ اس میں نہیں ہے تو گویا وہ پتھر ہے ہی نہیں۔ مگر امام محمدؒ نے مطلقاً فرمایا ہے و لا یتختم الا بالفضة، اس اطلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ یشب کی انگوٹھی بھی حرام ہے۔

تنبیہ-۱..... یشب درحقیقت پتھر نہیں ہے لہٰذا اس میں کچھ حرج نہیں ہے وھو الاصح، ملاحظہ ہو شامی ص۲۵۹ ج۵۔

تنبیہ-۲..... بعض حضرات نے سونے اور پتھر اور لوہے کی انگوٹھی کو جائز قرار دیا ہے۔ قہستانی نے بحوالہ تمرتاشی اس کو ذکر کیا ہے۔ قلت، لیکن اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، سکب الانہر ص۵۶۰ ج۲۔ لہٰذا صاحب عین الہدایہ کا یہ فرمانا کہ مترجم کے نزدیک جواز پر فتویٰ اولیٰ ہے محلِ تامل اور بے دلیل ہے۔ فتدبر۔

سونے کی انگوٹھی مردوں کیلئے حرام ہے

والتختم بالذهب على الرجال حرام لما روينا وعن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن التختم بالذهب ولان الاصل فيه التحريم والا باحة ضرورة الختم او النموذج وقد اند فعت بالاد نى وهو الفضة والحلقة هي المعتبر ة لان قوام الخاتم بها ولا معتبر بالفص حتى يجوز ان يكون من حجر و يجعل الفص الى باطن كفه بخلاف النسوان لانه تزين في حقهن

ترجمہ...... اور مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے اس حدیث کی وجہ سے جو کہ ہم روایت کر چکے ہیں اور علیؓ سے منقول ہے کہ نبی علیہ السلام نے منع فرمایا ہے سونے کی انگوٹھی پہننے سے اور اس لئے کہ تختم میں اصل تحریم ہے اور اباحت مہر یا نمونہ کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور ضرورت ادنیٰ سے پوری ہوگئی اور ادنیٰ وہ چاندی ہے اور حلقہ معتبر اس لئے کہ چاندی کا قوام حلقہ سے ہوتا ہے اور نگینہ پتھر کا جائز ہے اور نگینہ کو اپنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ کی جانب کرے گا بخلاف عورتوں کے اس لئے کہ تختم ان کے حق میں تزین ہے۔

تشریح...... سونے کی انگوٹھی مردوں کے لئے حرام ہے عورتوں کے لئے حلال ہے (کمامر)

اس حدیث کی وجہ سے جو متن میں مذکور ہے۔ نیز تختم میں اصل تحریم ہے اور جہاں ضرورت ملی ہے وہ بربناء ضرورت ملی ہے یعنی مہر کی ضرورت یا نمونہ کی ضرورت اور الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ قاعدہ مسلمہ ہے اور یہ ضرورت چاندی سے پوری ہو جاتی ہے۔

اور انگوٹھی میں اصل اس کا حلقہ ہے کیونکہ انگوٹھی کا قوام حلقہ سے ہوتا ہے نہ کہ نگینہ سے لہذا انگوٹھی کا حلقہ چاندی کا ہو اور نگینہ پتھر کا ہو تو جائز ہے۔

مرد جب انگوٹھی پہنے تو نگینہ اندر رکھے یعنی پشت کی جانب نہ ہو بلکہ اندرون کف کی جانب ہو کیونکہ مقصد ختم یا نمونہ ہے نہ کہ تزین اور عورتیں باہر رکھیں اس لئے کہ ان کا مقصد تزین پشت کی جانب رکھنے میں ہے۔

قاضی اور سلطان کیلئے انگوٹھی پہننے کا حکم

وانما يتختم القاضي والسطان لحاجته الى الختم فاما غيرهما فالا فضل ان يترك لعدم الحاجة اليه

ترجمہ...... اور انگوٹھی قاضی اور بادشاہ پہنے ان کے محتاج ہونے کی وجہ سے مہر لگانے کی جانب پس بہر حال ان دونوں کا غیر پس افضل یہ ہے کہ چھوڑ دے اس کی جانب حاجت نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح...... مردوں کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے مگر جس کو ضرورت نہ ہو اس کا ترک افضل ہے۔

تنبیہ-۱...... بعض حضرات نے بغیر ضرورت کے انگوٹھی پہننے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن انصاف کی بات یہی ہے کہ مکروہ تو نہیں البتہ بغیر ضرورت اس کا ترک افضل ہے یلاحظہ ہو شامی ص ۲۳۱ ج ۵

تنبیہ-۲...... انگوٹھی بائیں ہاتھ میں پہنے اس لئے کہ داہنے ہاتھ میں پہننا روافض کا شعار ہو گیا تو اس سے احتراز واجب ہے ورنہ اگر

روافض کا شعار نہ ہوتا تو افضل داہنا ہاتھ تھا۔ والبسط فی سکب الانہر ص ۶۰ ۴ ج ۲۔

سونے کی میخ جسے نگینہ کے سوراخ میں ٹھوک دیا جائے اس کا حکم

قال ولا باس بمسمار الذهب يجعل في جحر الفص اى في ثقبه لانه تابع كالعلم في الثوب فلا يعد لابسا له

ترجمہ محمدؒ نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں سونے میں جس کو ٹھوک دیا جائے نگینہ کے سوراخ میں اس لئے کہ وہ (سونے کی میخ) تابع ہے جیسے کپڑے میں نقش و نگار تو اس کو سونے کا پہننے والا شمار نہیں کیا جائے گا۔

تشریح ماقبل میں گذر چکا ہے کہ حکم متبوع پر لگتا ہے نہ کہ تابع پر لہذا اگر نگینہ میں سونے کی میخ ٹھکوائی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مقصد ختم یا نمونہ ہے نہ کہ تزئین اور عورتیں باہر رکھیں اس لئے کہ ان کا مقصد تزئین ہے اور تزئین پشت کی جانب رکھنے میں ہے۔

سونے کی تاروں سے دانت باندھنے کا حکم

قال ولا تشد الاسنان بالذهب وتشد بالفضة وهذا عندابى حنيفة وقال محمد لاباس بالذهب ايضا وعن ابى يوسفؒ مثل قول كل منهمالهما ان عرفجة بن اسعد اصيب انفه يوم الكلاب فاتخذ انفامن فضة فانتن فامره النبى عليه السلام بان يتخذ انفامن ذهب ولابى حنيفة ان الاصل فيه التحريم والاباحة للضرورة وقداندافعت بالفضة وهى الادنى فبقى الذهب على التحريم والضرورفيما روى لم تندفع فى الانف دونه هيث انتن.

ترجمہ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ سونے سے دانت نہ باندھے جائیں اور باندھے جائیں چاندی سے اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ سونے سے باندھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کا قول ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں ضائع ہوگئی تھی اس لئے حضرت عرفجہ نے اپنی ناک چاندی کی بنوائی تھی مگر وہ بعد میں بدبودار ہوگئی اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے کی ناک بنوا لینے کا حکم فرمایا تھا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے مسئلہ میں اصل میں اس کا استعمال حرام ہے البتہ کبھی ضرورت کے موقع پر اسے مباح بھی کہا گیا ہے لیکن دانت کے موجودہ مسئلہ میں یہ ضرورت چونکہ چاندی کے تاروں سے بندھوانے سے بھی پوری ہو جاتی ہے اور چاندی کا مرتبہ بلاشبہ سونے سے کمتر ہے اس لئے سونے کی حرمت اپنی جگہ پر باقی رہی، اور صاحبین کی دلیل میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ اس مجبوری کے ماتحت ہے کہ سونے کے بغیر ان کی ناک صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ ایک بار چاندی سے بنوانے کی بناء پر ناک میں بدبو پائی جانے لگی تھی اس لئے مجبوراً سونے سے بنوانے کی اجازت دی گئی تھی۔

تشریح امام صاحبؒ کے نزدیک دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنا جائز نہیں بلکہ چاندی کے تار سے باندھے اور امام محمدؒ کے نزدیک سونے سے بھی باندھا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول امام صاحبؒ کے موافق ہے اور ایک قول امام محمدؒ کے موافق ہے۔

جنگ کلاب میں عرفجہ ابن اسعدؓ کی ناک ٹوٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی لیکن اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو آنحضرت ﷺ نے سونے کی ناک بنوانے کا حکم فرمایا، اس حدیث سے صاحبینؒ استدلال کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ احادیث سابقہ کی وجہ سے سونے میں اصل تحریم ہے۔ اور جہاں ضرورت تھی وہ بربنا ضرورت تھی اور یہاں ضرورت چاندی سے پوری ہو جاتی ہے لہذا سونے کی ضرورت اپنے حال پر برقرار رہے گی، عرفجہ ابن اسعدؓ کے واقعہ سے استدلال اسلئے صحیح نہیں ہے کہ وہاں چاندی سے ضرورت پوری نہ ہوئی تو یہ ہمارے موضوع سخن سے خارج ہے اور جب ضرورت پوری ہو جائے تو سونے کا عدم جواز علیٰ حالہ برقرار رہے گا۔

تنبیہ-۱ ... کلاب کوفہ اور بصرہ کے درمیان ایک وادی ہے جہاں اہل عرب کے درمیان جنگ عظیم واقع ہوئی تھی۔ بعثت سے پانچ سال قبل یہاں جنگ واقع ہوئی تھی جو عرب میں مشہور ہے اس میں حضرت عرفجہ بن اسعد کنانیؓ کی ناک ٹوٹ گئی تھی۔

تنبیہ-۲ ... سونے سے دانت تو نہ باندھا جائے لیکن ناک بنائی جاسکتی ہے۔ درمختار ص ۲۳۱ ج ۵

بچوں کے لئے ریشم اور سونا پہننے کا حکم

قال ویکره ان یلبس الذکور من الصبیان الذهب والحریر لان التحریم لما ثبت فی حق الذکور وحرم اللبس حرم الالباس کالخمر لما حرم شربه حرم سقیه

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور مکروہ ہے لڑکوں کو سونا اور ریشم پہنانا اس لئے کہ تحریم جب کہ مردوں کے حق میں ثابت ہو گئی اور پہننا حرام ہو گیا تو پہنانا بھی حرام ہوگا جیسے شراب جب کہ اس کو پینا حرام ہو گیا تو اسکو پلانا بھی حرام ہوگا۔

تشریح ... جس طرح سونا اور ریشم مردوں کو پہننا حرام ہے ایسے ہی چھوٹے لڑکوں کو پہنانا بھی مکروہ ہے جیسے شراب پینا حرام ہے تو پلانا بھی حرام ہے۔

ہاتھ کا رومال رکھنے کا حکم

قال وتکره الخرقة التی تحمل فیمسح بها العرق لانه نوع تجبر و تکبر وکذا التی یمسح بها الوضوء او یمتخط بها وقیل اذا کان عن حاجة لا یکره وهو الصحیح وانما یکره اذا کان عن تکبر و تجبر فصار کالتربع فی الجلوس ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعه او خاتمه الخیط للحاجة ویسمی ذلک الرتم والرتیمة وکان ذلک من عادة العرب قال قائلهم شعر لا ینفعنک الیوم ان همت بهم کثرة ما توصی وتعقاد الرتم وقد روی ان النبی علیه السلام امر بعض اصحابه بذلک ولانه لیس بعبث لما فیه من الغرض الصحیح وهو التذکر عند النسیان.

ترجمہ ... محمدؒ نے فرمایا اور مکروہ ہے کپڑے کا وہ ٹکڑا جس کو ساتھ رکھا جاتا ہے پس اس سے پسینہ پوچھا جاتا ہے اس لئے یہ تجبر اور تکبر کی ایک قسم ہے اور ایسے ہی وہ کپڑا جس سے وضوء کا پانی پونچھا جاتا ہے اور جس سے ناک صاف کی جاتی ہے اور کہا گیا جب کہ ضرورت کی وجہ سے ہو تو مکروہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور مکروہ جب ہے جبکہ تکبر اور تجبر سے ہو اور ہو گیا یہ چہار زانو بیٹھنے کے مانند اور کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی انگلی میں یا اپنی انگوٹھی میں کسی ضرورت کی وجہ سے دھاگہ باندھے اور اس کا نام رتم اور رتیم رکھا جاتا ہے اور یہ عرب کی عادت تھی کہا ان میں سے کہنے والے نے شعر ہرگز نفع نہیں دے گا تجھ کو آج اگر عورت نے مردوں کے ساتھ ارادہ کر لیا ہو تو تیرا بکثرت وصیت کرنا اور دھاگہ باندھنا، اور تحقیق کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے اپنے بعض صحابہؓ کو اس کا حکم فرمایا اور اس لئے کہ یہ عیب نہیں ہے بوجہ اس کے کہ اس میں غرض صحیح ہے اور وہ یاد کرنا ہے بھولنے کے وقت۔

تشریح ... لوگوں کی عادت ہے کہ رومال یا دستی یا تولیہ ساتھ رکھتے ہیں جس سے پسینہ پونچھتے ہیں اور وضوء کا پانی پونچھتے ہیں اور ناک

صاف کرتے ہیں اس کو امام محمدؒ نے مکروہ قرار دیا ہے لیکن بعض فقہاء کا قول یہ ہے کہ جب یہ تکبر کی بناء پر نہ ہوتو مکروہ نہیں ہے صاحب ہدایہ اسی کو صحیح قرار دیتے ہیں لہذا اس کی مثال ایسی ہے جیسے چہار زانو بیٹھنا آلتی پالتی مار کر بیٹھنا کہ اگر تکبر کی وجہ سے ہوتو مکروہ ہے اور اگر بر بناء ضرورت ہوتو مکروہ نہیں ہے۔

تنبیہ-۱... تعامل مسلمین کی وجہ سے متاخرین نے عدم کراہت کو ترجیح دی ہے، اور صحابہؓ اور تابعین کی ایک جماعت نے وضو کے بعد رومال استعمال کرنے کی اجازت دی ہے ملاحظہ ہو شامی ص۲۳۲ ج ۵۔

تنبیہ-۲... اگر رومال وغیرہ تکبر کی وجہ سے ہوتو مکروہ ہے اور قیمتی کپڑا رکھنا دلیل کبر ہے۔ حوالہ بالا۔

تنبیہ-۳ علامہ شامیؒ نے یہاں صلحاء اور صالحین کی قبر پر چادر وغیرہ ڈالنے کو جائز قرار دیا ہے۔

یہ علامہ شامیؒ کا تسامح ہے اور یہاں بدعت سیئہ پھیلی ہوئی ہے لہذا اس سے تو لوگوں کو روکنا ضروری ہے، اہل عرب کی عادت تھی کہ کسی شیء کو یاد کرنے کے لئے انگلی یا انگوٹھی میں دھاگہ باندھ لیا کرتے تھے بلکہ ہندوستان میں بھی کچھ بڈھوں کو اس پر عمل کرتے دیکھا گیا ہے اور اس دھاگہ کو رتم اور رتیم کہتے ہیں تو فرمایا کہ یہ جائز ہے اور نبی کریم ﷺ نے بعض صحابہؓ کو اس کا حکم فرمایا، لیکن یہ روایت نہیں ملتی، بلکہ اس باب کی جملہ روایات ضعیف ہیں بہر حال یہ عبث کام نہیں ہے اور عبث حرام ہے بلکہ اس کی ایک صحیح غرض ہے اور وہ بھولنے کے وقت یاد کرنا ہے لہذا جائز ہے، شعر مذکور میں رتم بمعنی دھاگہ مستعمل ہے اور تعقاد مصدر ہے تفعال کے وزن پر بمعنی باندھنا، اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ جب عورت ہی پاکدامن نہ ہو بلکہ بدمعاش ہوتو اس کو بکثرت وصیت کرنا اور اس کی انگلی میں دھاگہ باندھنا کچھ مفید نہ ہوگا بلکہ وہ تو بدمعاشی کرے گی ہاں اگر وہ نیک صالح ہے تو پھر ان کی بھی ضرورت نہیں ہے وہ اپنی شرافت نفس کی وجہ سے ان خرافات سے باز رہے گی۔

فصل فی الوطی والنظر والمس

ترجمہ...... یہ فصل ہے وطی اور نظر اور چھونے کے بیان میں

تشریح...... اس فصل میں مصنفؒ دیکھنے اور چھونے اور عزل کے احکام بیان فرمائیں گے ظاہر یہی ہے کہ مصنفؒ کی مراد وطی سے عزل ہے ورنہ اس میں وطی کا ذکر نہیں ہے اور چونکہ عزل کا ذکر بعد میں ہے اس وجہ سے اس کا ذکر بعد میں مناسب تھا۔

مرد کیلئے اجنبیہ کے چہرے اور ہتھیلیوں کا دیکھنا جائز ہے

قال ولا يجوز ان ينظر الرجل الى الاجنبية الا الى وجهها وكفيها لقوله تعالى ﴿ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها﴾ قال علي وابن عباس رضي الله عنهما ما ظهر منها الكحل والخاتم والمراد موضعهما وهو الوجه والكف كما ان المراد بالزينة المذكورة مواضعها

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جائز نہیں ہے یہ کہ دیکھے مرد اجنبیہ کی جانب مگر اس کا چہرا اور اس کی دونوں ہتھیلیاں اللہ تعالیٰ کے فرمان **ولا يبدين زينتهن الا ماظهر منها** کی دلیل علیؓ اور ابن عباسؓ نے فرمایا **ماظهر منها** سرمہ اور انگوٹھی ہیں اور مراد ان دونوں کی جگہ ہے اور وہ چہرہ اور ہتھیلی ہے جیسا کہ مراد اس زینت سے جو مذکور ہے مواضع زینت ہیں۔

تشریح...... مرد کسی اجنبیہ کا بدن بغیر کسی ضرورت کے دیکھے جائز نہیں ہے علاوہ چہرہ اور ہتھیلی کے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان **ولا يبدين الخ** سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

۱- مواضع زینت کو چھپاؤ ۲- چہرہ اور ہتھیلی کو ظاہر کرنا جائز ہے۔

حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ماظہر منہا سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہیں اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے علاقہ حالیت اور محلیت بھی ہے یعنی حال بول کر محل اور محل بول کر حال مراد لینا تو یہاں حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے یعنی سرمہ سے آنکھ اور وہ چہرہ میں ہوتی ہے تو سرمہ سے مراد چہرہ ہے اور انگوٹھی سے مراد انگلی اور وہ ہتھیلی میں ہوتی ہے لہذا ماظہر منہا سے چہرہ اور ہتھیلی مراد ہیں اور اسی طرح آیت میں زینت سے مراد مواضع زینت ہیں علاقہ حالیت کی وجہ سے اور مواضع زینت میں چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ سارا بدن داخل ہے۔

تنبیہ...... **ولا يبدين زينتهن الا ماظهر منها**، اور اپنی زیبائش ظاہر نہ کریں مگر جو اس میں سے کھلی چیز، مطلب یہ ہے کہ عورت کو کسی قسم خلقی یا کسی زیبائش کا اظہار بجز محارم کے کسی کے سامنے جائز نہیں ہاں جس قدر زیبائش کا ظہور ناگزیر ہے اور اس کے ظہور کو بسبب عدم قدرت یا ضرورت کے روک نہیں سکتی اس کے بمجبوری یا بضرورت کھلا رکھنے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ فتنہ کا خوف نہ ہو۔

چہرے اور ہتھیلی کے کھولنے پر عقلی دلیل

ولان فی ابداء الوجه والکف ضرورة لحاجتها الی المعاملة مع الرجال اخذا واعطاء وغیر ذلک وهذا تنصیص علیٰ انه لا یباح النظر الیٰ قدمها وعن ابی حنیفة انه یباح لان فیه بعض الضرورة وعن ابی یوسف انه یباح النظر الیٰ ذراعیها ایضا لانه قد یبدو منها عادة.

ترجمہ اور اس لئے کہ چہرہ اور ہتھیلی کے ظاہر کرنے میں ضرورت ہے عورت کے محتاج ہونے کی وجہ سے مردوں کے ساتھ معاملہ کی جانب (کوئی چیز) لینے اور دینے اور اس کے علاوہ کے اعتبار سے اور یہ تصریح ہے اس بات پر کہ اس کے پیر کی جانب دیکھنا جائز نہیں ہے اور ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ یہ جائز ہے اس لئے کہ اس میں بعض ضرورت ہے اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عورت کے بازوؤں کی جانب دیکھنا بھی جائز ہے اس لئے کہ عورت کا بازو کبھی عادۃً کھل جاتا ہے۔

تشریح یہاں سے چہرہ اور ہتھیلی کے کھولنے کے جواز پر دلیل عقلی کا بیان ہے کہ اس میں ضرورت ہے کیونکہ عورت کو کبھی مردوں کے ساتھ معاملات میں لین دین کی ضرورت پڑتی ہے امام قدوری کی تصریح سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اجنبیہ کے قدم کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے اور امام صاحبؒ سے مروی ہے کہ جائز ہے اس لئے کہ اس کی بھی ضرورت پیش آتی ہے کہ عورت کبھی چلتی ہے اور ننگے پیر ہوتی ہے یا جوتے ہیں مگر موزہ اس کے پاس نہیں ہوتا، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عورت کے بازوؤں کی طرف دیکھنا بھی جائز ہے کیونکہ روٹی پکانے میں اور کپڑے دھونے میں کبھی بازو بھی ظاہر ہو جاتے ہیں تو گویا اس میں بھی ضرورت ہے۔

تنبیہ سکب الانہر ص ۵۴۶ ج ۲ پر ہے کہ یہ حکم سلف کے زمانہ میں تھا اور ہمارے زمانہ میں جوان عورتوں کا چہرہ دیکھنے سے منع کیا جائے گا اور ولوالجیہ کی کتاب الایمان میں ہے کہ یہ مکروہ ہے اور شہوت کے ساتھ حرام ہے جیسا کہ نادرۃ الفتاویٰ میں ہے۔

عورت کا چہرہ کب دیکھنا جائز ہے

قال فان کان لا یامن الشهوة لا ینظر الی وجهها الا لحاجة لقوله علیه السلام من نظر الی محاسن امراة اجنبیة عن شهوة صب فی عینیه الآنک یوم القیمة فان خاف الشهوة لم ینظر من غیر حاجة تحرزاً عن المحرم وقوله لا یامن یدل علیٰ انه لا یباح اذا شک فی الاشتهاء کما اذا علم او کان اکبر رأیه ذلک

ترجمہ قدوری نے فرمایا پس اگر وہ شہوت سے مامون نہیں ہے تو نہیں دیکھے گا عورت کے چہرہ کی جانب مگر کسی حاجت کی وجہ سے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے جس نے دیکھا کسی اجنبیہ عورت کے محاسن کی طرف شہوت سے تو قیامت کے دن اس کی آنکھ میں سیسہ ڈالا جائیگا پس اگر ہو شہوت کا خوف تو بغیر حاجت کے نہیں دیکھے گا حرام سے بچتے ہوئے اور قدوری کا قول لا یامن اس بات پر دلیل ہے کہ دیکھنا مباح نہیں ہے جب کہ وہ اشتہاء میں شک کرے جیسا کہ جب کہ اس کو یقین ہو یا یہ اس کا غالب گمان ہو۔

تشریح پہلے جو حکم بیان فرمایا تھا کہ عورت اجنبیہ کا چہرہ اور ہتھیلی دیکھنا جائز ہے۔ تو یہ اس وقت جائز ہے جبکہ شہوت نہ ہو اور اگر شہوت ہو تو جائز نہیں البتہ اگر کوئی ضرورت ہو تو دیکھ سکتا ہے اگر چہ شہوت ہو اور ضرورت جیسے عورت پر شہادت دینی ہو، یا اس سے نکاح کا ارادہ

ہو، یا باندی ہے جس کو خریدنے کا ارادہ ہو اس سلسلہ میں یہ حدیث وارد ہے من نظر الخ لیکن علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غریب ہے اور ابن حجرؒ نے کہا ہے لم اجدہ، البتہ دیگر احادیث صحاح وعید میں وارد ہیں، اگر دیکھنے میں شہوت کا خوف ہو تب بھی بغیر حاجت کے نہیں دیکھے گا تاکہ حرام سے احتراز ہو۔ امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شہوت سے مامون نہ ہو تو نہیں دیکھے گا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر اس کو شہوت ہونے کا شک ہو تب بھی دیکھنا جائز نہیں ہے جیسا کہ یقین اور گمان غالب کی صورت میں جائز نہیں ہے۔

چہرے اور ہتھیلی کو چھونے کا حکم

ولا يحل له ان يمس وجهها ولا كفها وان كان يامن الشهوة لقيام المحرم وانعدام الضرورة والبلوى بخلاف النظر لان فيه بلوى والمحرم قوله عليه السلام من مس كف امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه جمر يوم القيمة وهذا اذا كانت شابة تشتهي ما اذا كانت عجوزا لا تشتهي فلا بأس بمصافحتها ومس يدها لانعدام خوف الفتنة.

ترجمہ……اور حلال نہیں ہے مرد کے لئے یہ کہ وہ چھوئے عورت کے چہرہ کو اور نہ اس کی ہتھیلی کو اگر چہ وہ شہوت سے مامون ہو محرم کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور ضرورت اور ابتلاء عام نہ ہونے کی وجہ بخلاف دیکھنے کے اس لئے کہ اس میں ابتلاء عام ہے اور محرم حرام کرنے والا نبی علیہ السلام کا یہ فرمان ہے جس نے چھویا کسی عورت کے ہاتھ کو حالانکہ مرد کے لئے شرعاً اس میں کوئی راہ نہیں ہے تو اس کے ہاتھ پر قیامت کے دن انگارہ رکھا جائے گا اور یہ جب ہے کہ وہ جوان عورت ہو جس کی شہوت ہوتی ہو بہر حال جب کہ وہ بڑھیا ہو جس کی شہوت نہیں ہوتی تو اس کے ساتھ مصافحہ کرنے میں اور اس کا ہاتھ چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے فتنہ کا خوف نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح……اگر شہوت نہ ہو تو عورت کا چہرہ اور اس کا ہاتھ دیکھنا جائز ہے لیکن چھونا جائز نہیں ہے اگر چہ شہوت بھی نہ ہو کیوں؟ اس لئے کہ ضرورت نہیں اور اس میں ابتلاء عام نہیں ہے اور دیکھنے میں ضرورت بھی ہے اور بلوی بھی ہے نیز یہاں ایسی نص بھی موجود ہے جو چھونے کی حرمت پر دال ہے اور وہ نص محرّم یا حدیث ہے کہ جس نے کسی ایسی عورت کو چھویا کہ جس کو چھونا شرعاً جائز نہیں (یعنی وہ اس کی بیوی ہے نہ باندی) تو قیامت کے دن اس کے ہاتھ پر انگارے رکھے جائیں گے اور یہ چھونے کی حرمت جب ہے جبکہ وہ اجنبیہ عورت جوان ہو جس کی جانب طبیعت کا میلان ہوتا ہے لیکن اگر وہ بڑھیا ہو یعنی ایسی کرکلی ہو کہ اس کی جانب طبیعت کا میلان نہ ہو سکے تو اس کے ساتھ مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ فتنہ کا خوف نہیں ہے۔

بوڑھی عورت سے مصافحہ اور چھونا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا خوف نہ ہو

وقد روی ان ابا بكر رضي الله عنه كان يدخل بعض القبائل التي كان مسترضعا فيهم وكان يصافح العجائز وعبد الله بن الزبير رضي الله عنه استاجر عجوزا لتمرضه وكانت تغمز رجله وتفلي راسه وكذا اذا كان شيخا يامن على نفسه وعليها لما قلنا وان كان لا يامن عليها لا تحل مصافحتها لمافيه من التعريض للفتنة

ترجمہ……اور مروی ہے کہ ابو بکرؓ بعض ان قبیلوں میں تشریف لے جاتے جس میں آپ نے دودھ پیا تھا اور بوڑھی عورتوں سے مصافحہ

کرتے تھے اور عبداللہ بن زبیرؓ نے ایک بڑھیا کو نوکر رکھا تھا تاکہ ان کی تیمارداری کرے وہ ان کے پیر دباتی تھی اور ان کے سر میں جوئیں ڈھونڈتی تھی اور ایسے ہی (حلال ہے) جب کہ مرد ایسا بوڑھا ہو جو اپنے نفس پر مامون ہو اور عورت کے اوپر مامون ہو اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں (یعنی فتنہ کا خوف نہیں ہے) اور اگر عورت کے اوپر امن نہیں ہے تو اس سے مصافحہ حلال نہیں ہے بوجہ اس کے کہ اس میں فتنہ پر پیش کرنا ہے۔

تشریح ..... اگر عورت اتنی بوڑھی ہے کہ جانبین سے فتنہ کا خوف نہیں ہے تو مصافحہ کرنا اور اس کا ہاتھ چھونا جائز ہے جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے فعل سے معلوم ہوا اگر مرد بوڑھا ہو اور عورت جوان ہو لیکن جانبین سے امن ہو تو مس جائز ہے۔ اور مصافحہ جائز ہے کیوں کہ یہاں بھی فتنہ کا خوف نہیں ہے۔

اور اگر عورت پر امن نہیں ہے تو چونکہ اس میں غیر کو فتنہ پر پیش کرنا ہے تو یہ حلال نہیں ہے۔

چھوٹی بچی کے دیکھنے اور چھونے کا حکم

والصغيرة اذا كانت لا تشتهي يباح مسها والنظر اليها لعدم خوف الفتنة

ترجمہ ..... اور صغیرہ جب کہ وہ لائق شہوت نہ ہو اس کو چھونا حلال ہے اور اس کی جانب دیکھنا فتنہ کا خوف نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح ..... اگر چھوٹی بچی ہے جو ابھی حد شہوت کو نہیں پہونچی تو اس کو چھونے اور دیکھنے میں چونکہ فتنہ کا خوف نہیں ہے لہذا یہ سب جائز ہے۔

علامہ شامیؒ نے ردّ المحتار ص ۲۳۵ ج ۵ پر اس کی بحث کی ہے۔

تنبیہ ..... یہاں عبارت ہے لمافیہ من التعریض للفتنۃ اور مجمع الانہر ص ۵۱۹ ج ۲ پر ہے لما فيه من التعرض للفتنة۔

قاضی اور گواہ کیلئے عورت کا چہرہ دیکھنے کا حکم

قال ويجوز للقاضي اذا اراد ان يحكم عليها والشاهد اذا اراد الشهادة عليها النظر الى وجهها وان خاف ان يشتهي للحاجة الى احياء حقوق الناس بواسطة القضاء واداء الشهادة ولكن ينبغي ان يقصدبه اداء الشهادة او الحكم عليها لاقضاء الشهوة تحرزا عما يمكنه التحرز عنه وهو قصد القبيح واما النظر لتحمل الشهادة اذا اشتهي قيل يباح والاصح انه لا يباح لانه يوجد من لا يشتهي فلا ضرورة بخلاف حالة الاداء.

ترجمہ ..... قدوریؒ نے فرمایا اور جائز ہے قاضی کیلئے جب کہ وہ ارادہ کرے کہ عورت پر فیصلہ کرے اور گواہ کے لئے جب کہ وہ عورت پر گواہی دینے کا ارادہ کرے عورت کے چہرے کی طرف دیکھنا اگرچہ شہوت کا خوف کرے فیصلہ اور اداء شہادت سے لوگوں کے حقوق کے احیاء کی جانب حاجت کی وجہ سے لیکن مناسب یہ ہے کہ اس کے ذریعہ اداء شہادت یا عورت پر فیصلہ کرنے کا ارادہ کرے نہ کہ شہوت کو پورا کرنے کا اس چیز سے بچتے ہوئے جس سے بچنا ممکن ہے اور وہ (جس سے بچنا ممکن ہے) برائی کا قصد ہے اور بہر حال تحمل شہادت کے لئے دیکھنا جب کہ شہوت ہو کہا گیا ہے کہ مباح ہے اور اصح یہ ہے کہ مباح نہیں ہے اس لئے کہ ایسا آدمی مل سکتا ہے جس کو شہوت نہ ہو تو کوئی

ضرورت نہیں ہے بخلاف ادائیگی کی حالت کے۔

تشریح ... قاضی اور گواہ کو فیصلہ اور اداء شہادت کے لئے عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگر چہ شہوت کا خوف ہوتب بھی، کیوں کہ اگر وہ خوف شہادت کی وجہ سے دیکھنے سے رکیں گے تو فیصلہ کیسے کرے گا اور شہادت کیسے دے گا تو فیصلہ اور اداءِ شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا جس سے لوگوں کے حقوق پامال ہوں گے، اور ضرورت احیاء حقوق ناس کی ہے تو دیکھنا جائز ہوا لیکن یہ دونوں قضاء شہوت کا قصد نہ کریں بلکہ فیصلہ اور اداءِ شہادت کا قصد کریں کیونکہ نیت تو درست کی جاسکتی ہے لہذا جس چیز سے بچنا ممکن ہے اس سے بچنا ضروری ہوگا اور قصد قبیح سے بچنا ممکن ہے۔

پھر ایک تو شہادت کا تحمل ہے اور ایک اداء ہے اگر ادائے گی کے وقت شہوت ہوتب بھی وہ شہادت دے گا اور دیکھنا جائز ہوگا کیوں کہ یہاں ادائیگی کے لئے یہی متعین ہے کیوں کہ تحمل شہادت اس نے کیا تھا تو یہ عذر ہے اور اگر بوقت تحمل شہادت شہوت ہو تو وہاں دیکھنا کیسا ہے تو اس میں دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ دیکھنا جائز ہے اور دوسرا قول جو اصح ہے وہ یہ ہے کہ دیکھنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ایسا آدمی مل سکتا ہے جو تحمل شہادت کرے اور اس میں شہوت نہ ہو، درمختار ص ۲۳۷ ج ۵ پر بھی یہی مذکور ہے کہ شہوت وقت تحمل شہادت میں دیکھنا جائز نہیں ہے۔

تنبیہ ... قاضی کو فیصلہ کرنے کے لئے عورت کے جاننے کی ضرورت ہے تاکہ مجہول پر فیصلہ نہ ہو اور اسی طرح تحمل شہادت بغیر دیکھے جائز نہیں ہے البتہ اگر شاہد نے عورت کی آواز سن لی اور جو عورتیں اس کے پاس ہیں انہوں نے خبر دیدی کہ یہ فلاں بول رہی ہے اور شاہد کو اس پر اعتماد ہو گیا تو اس کو گواہی دینا جائز ہے وہو المختار کذا فی سکب الانہر ص ۵۳۶ ج ۲

جس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے اس کا چہرہ دیکھنا جائز ہے

ومن اراد ان يتزوج امرأة فلا باس بان ينظر اليها وان علم ان يشتهيها لقوله عليه السلام فيه ابصرها فانه احرى ان يودم بينكما ولان مقصوده اقامة السنة لا قضاء الشهوة

ترجمہ ... اور جس نے کسی عورت سے نکاح کا ارادہ کیا تو اس کی جانب دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ اس کو اس بات کا یقین ہو کہ اس کو اس کی شہوت ہوگی نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے اس کے بارے میں کہ اس کو دیکھ لو پس یہ زیادہ لائق ہے کہ تم دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرادی جائے اور اس لئے کہ اس کا مقصود سنت کو اداء کرنا ہے نہ کہ شہوت کو پورا کرنا۔

تشریح ... جس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے اس کو دیکھنا جائز ہے اگر چہ شہوت کا خطرہ ہو کیوں کہ اس کا مقصود قضاء شہوت نہیں ہے بلکہ سنت پر عمل کرنا ہے کیوں ایسے موقع پر بارگاہِ رسالت سے دیکھنے کا حکم صادر ہوا ہے ارشاد ہے **ابصر هافانهٔ احرى ان يؤدم بينكما** (رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ) کیوں کہ دیکھنے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ دونوں میں موافقت ہے یا نہیں ورنہ بسا اوقات میاں بیوی کے درمیان موافقت نہ ہونے کی وجہ سے بات کہیں سے کہیں پہونچ جاتی ہے۔ ادم اور ایدام کے معنی اصلاح اور توفیق کے ہیں۔

طبیب کیلئے عورت کے موقع مرض کو دیکھنے کی گنجائش ہے

ویجوز للطبیب ان ینظر الی موضع المرض منها للضرورة وینبغی ان یعلم امراة مداواتها لان نظر الجنس الی الجنس اسهل فان لم یقدر وایستر کل عضو منها سوی موضع المرض ثم ینظر ویغض بصره ما استطاع لان ما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرها وصار کنظر الخافضه والختان وکذا یجوز للرجل النظر الی موضع الاحتقان من الرجل لانه مداواة یجوز للمرض وکذاللهزال الفاحش علی ماروی عن ابی یوسف لانه امارة المرض

ترجمہ　اور جائز ہے طبیب کے لئے یہ کہ دیکھے عورت کے موضع مرض کی جانب ضرورت کی وجہ سے اور مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو اس کا علاج بتادے اس لئے کہ جنس کا جنس کی جانب دیکھنا آسان ہے پس اگر وہ (عورت کے گھر والے) اس پر قادر نہ ہوں (کہ خود اس کا علاج کر سکیں) تو عورت کا ہر عضو چھپا دیا جائے مرض کی جگہ کے علاوہ پھر طبیب دیکھے اور جہاں تک ہو سکے اپنی نظر کو نیچی رکھے اس لئے کہ جو چیز بر بناء ضرورت ثابت ہوتی ہے وہ ضرورت کی مقدار تک مقدار ہوتی ہے اور یہ (نظر الطبیب) حافظہ اور ختان کے دیکھنے کے مثل ہو گیا اور ایسے ہی جائز ہے مرد کے لئے مرد کے حقنہ کرنے کی جگہ کو دیکھنا اس لئے کہ احتقان علاج ہے اور احتقان مرض کی وجہ سے جائز ہے اور ایسے ہی بہت لاغری کے لئے جائز ہے جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے اس لئے کہ یہ (ہزال فاحش) مرض کی علامت ہے۔

تشریح　اگر عورت بیمار ہو اور مرض نازک جگہ پر ہو تو طبیب کے لے جائز ہے فقط موضع مرض کو دیکھے اور اس کا علاج کرے کیوں کہ یہ جواز بر بناء ضرورت ہے تو بقدر ضرورت ہی ثابت ہوگا۔

اور بہتر تو یہ ہے کہ مرد خود علاج نہ کرے بلکہ کسی عورت کو بتادے وہ اس کام کو انجام دیدے کیونکہ اگر چہ عورت کیلئے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کسی عورت کی شرمگاہ یا عورت دیکھے مگر بہر حال جنس کا جنس کی طرف دیکھنا پھر بھی ہلکا ہے لیکن اگر کوئی عورت ایسی نہ ملے تو پھر سارے بدن کو چھپایا جائے اور صرف اسی جگہ کو طبیب دیکھے جہاں مرض ہے۔

جیسے عورتوں کو ختنہ کرنے والی عورت اور مردوں کو ختنہ کرنے والا مرد صرف موضع ختان کو دیکھیں گے باقی کو نہیں ایسے ہی طبیب کا حکم ہے۔

اور ایسے ہی بر بناء ضرورت مرض وشدید لاغری اگر حقنہ کرنے کی ضرورت ہو تو حقنہ کرنے والا مرد مقام احتقان کو دیکھے گا کیونکہ احتقان بھی ایک علاج ہے جو بعض امراض کے لئے ضروری ہے اور بعض میں مفید ہے اور بعض میں مقوی ہے۔

تنبیہ-۱　ختنہ کرنا مردوں کے لئے سنت مؤکدہ ہے اور شعائر اسلام میں سے ہے اور ختنہ کرنا عورتوں کے لئے مکرمت اور اعزاز کی چیز ہے تو بہر حال مردوں اور عورتوں کی ختنہ کے بارے میں خافظ اور ختان کے لئے شرمگاہ دیکھنا جائز ہے کیوں کہ یہ ایک قسم کی ضرورت ہے تو یہی حال طبیب کے دیکھنے کا ہوگا فتدبر مافیہ۔

تنبیہ-۲　احتقان چوتڑوں میں دواء داخل کر کے فضلات ردیہ وغیرہ کا اخراج ہے۔

تنبیہ-۳ ....سکب الانہر ص ۶۶۲ ج ۲ پر ہے کہ ختان کوئی عذر نہیں ہے کیونکہ بالغ اپنی ختنہ خود کر سکتا ہے یا نکاح کر لے اور اپنی بیوی سے ختنہ کرالے یا باندی خرید لے اور اس سے ختنہ کرالے قُلتُ ایسے ہی عورتوں کے حق میں بھی کوئی عذر نہیں ہے کیوں کہ انکے حق میں یہ صرف مکرمت ہے نہ کہ سنت علامہ عینیؒ کا یہ فرمان کہ مرد اور عورت دونوں کے لئے اس کا ترک جائز نہیں تسامح ہے، ملاحظہ ہو شامی ص ۳۳۷ ج ۵

تنبیہ-۱ اگر حقنہ کسی مرض کی وجہ سے نہیں بلکہ منفعت کے لئے کرائے کہ جماع کے اوپر قوت حاصل کرے تو یہ ہمارے نزدیک حلال نہیں ہے کمافی الذخیرۃ، شامی ص ۲۳۷ ج ۵۔

مرد کیلئے مرد کا کتنا بدن دیکھنے کی اجازت ہے۔

قال وينظر الرجل من الرجل الى جميع بدنه الا الى ما بين سرته الى ركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته ويروى مادون سرته حتى تجاوز ركبته وبهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلا فالما يقوله ابو عصمة والشافعي رحمهما الله والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعيؒ والفخذ عورة خلافا لاصحاب الظواهر وما دون السرة الى منبت الشعر عورة خلا فا لما يقوله ابوبكر محمد بن الفضل الكماري معتمدا فيه العادة لانه لا معتبر بها مع النص بخلافه

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور دیکھے مرد مرد کے تمام بدن کی جانب مگر جو کہ اس کی ناف کے درمیان ہے اس کے گھٹنے تک نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے، مرد کی عورت وہ ہے جو اس کے ناف کے درمیان ہے اس کے گھٹنے تک اور مروی ہے جو اس کے ناف کے نیچے ہے یہاں تک اس کے گھٹنے سے متجاوز ہو جائے اور اس سے (دوسری روایت سے) یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ناف عورت نہیں ہے بخلاف ابو عصمہؒ اور شافعیؒ کے اور گھٹنہ عورت ہے بخلاف شافعیؒ کے اور ران عورت ہے بخلاف اصحاب ظواہر کے اور جو حصہ ناف کے نیچے ہے بال اگنے کی جگہ تک (موئے زیر ناف تک) وہ عورت ہے بخلاف اس کے جو امام ابو بکر محمد بن الفضل، الکماریؒ فرماتے ہیں درانحالیکہ وہ اس میں عادت پر اعتماد کرنے والے ہیں اس لئے کہ عادت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس کے خلاف نص ہونے کے باوجود۔

تشریح .... مرد کی عورت ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے یعنی گھٹنہ عورت میں داخل ہے اور ناف داخل نہیں ہے ابو عصمہؒ اور شافعیؒ ناف کو عورت کہتے ہیں اور شافعیؒ گھٹنہ کو عورت نہیں کہتے اور اصحاب ظواہر ران کو عورت نہیں کہتے، اور امام ابو بکر محمد بن فضل الکماریؒ ناف سے نیچے والے حصہ کو بھی عورت نہیں کہتے اور وہ کہتے ہیں کہ لوگوں میں اس کے کھولنے کی عادت ہے مصنفؒ نے جواب دیا کہ عادت اسی وقت مخصص ہو سکتی ہے جب کہ اس کے خلاف نص موجود نہ ہوتی اور یہاں اس کے خلاف نص موجود ہے۔

گھٹنہ عورت (شرم گاہ) ہے یا نہیں

وقد روى ابوهريرة رضي الله عنه النبي عليه السلام انه قال الركبة من العورة وابدى الحسن بن على رضي الله عنهما سرته فقبلها ابو هريرة رضي الله عنه وقال عليه السلام لجرهد وار فخذك اما علمت ان الفخذ عورة ولان الركبة ملتقى عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والمبيح وفي مثله يغلب المحرم وحكم

العورة في الركبة اخف منه في الفخذو في الفخذ اخف منه في السوئة حتي ان كاشف الركبة ينكر عليه برفق و كاشف الفخذ يعنف عليه و كاشف السوئة يودب ان لج

ترجمہ ..... اورابو ہریرہؓ نے نبی علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ گھٹنہ عورت ہے اور کھولی حسن بن علیؓ نے اپنے ناف پس اس کو ابو ہریرہؓ نے بوسہ دیا اور نبی علیہ السلام نے جرہدؓ سے فرمایا کہ اپنی ران چھپاؤ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ ران عورت ہے اور اس لئے کہ گھٹنہ ران اور پنڈلی کی ہڈی کے ملنے کی جگہ ہے تو محرم اور مبیح جمع ہو گئے اور اس کے مثل میں محرم غالب ہوتا ہے اور عورت کا حکم گھٹنے میں ہلکا ہے اس حکم سے جو ران میں ہے اور ران میں ہلکا ہے اسی حکم سے جو شرمگاہ میں ہے یہاں تک کہ گھٹنے کا کھولنے والا اس پر نرمی سے نکیر کی جائے گی اور ران کھولنے والا اس پر سختی کی جائے گی اور شرمگاہ کو کھولنے والے کو سزا دی جائے گی اگر وہ اصرار کرے۔

تشریح ..... گھٹنہ عورت ہے اس پر مصنفؒ نے ابو ہریرہ کی حدیث پیش کی جو کتاب میں مذکور ہے، ناف عورت نہیں ہے اس پر ابو ہریرہ کا فعل پیش کیا جو کتاب میں مذکور ہے ران عورت ہے اس پر وہ حدیث پیش کی جس کے مخاطب جرہدؓ ہیں جو اصحاب صفہ میں سے ہیں یہ اپنی ران کھولے بیٹھے تھے تب آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا۔

گھٹنہ عورت ہے اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ گھٹنے میں ران اور پنڈلی دونوں کی ہڈیوں کا اجتماع ہے ران کی ہڈی کا تقاضا یہ ہے کہ گھٹنا عورت ہو اور پنڈلی کی ہڈی کا تقاضا یہ ہے کہ عورت نہ ہو تو حلال و حرام کا اجتماع ہوا یا کہئے کہ مبیح اور محرم کا اجتماع ہوا تو محرم کو ترجیح دی گئی اور اس کو عورت کہا گیا۔

پھر گھٹنہ اور ران اور شرمگاہ عورت ہیں مگر سب سے زیادہ شدت شرمگاہ میں ہے اور ران میں اس سے ہلکی اور گھٹنے میں سب سے ہلکی۔
یہی وجہ ہے کہ جو گھٹنہ کھولے اس پر نرمی سے نکیر ہو گی اور جو ران کھولے اس پر سختی سے اور جو شرمگاہ کھولے اس کی تادیب ہو گی یعنی اگر اس پر اصرار کرے اور نہ مانے تو اس کی پٹائی کی جائے گی۔

مرد کیلئے مرد کے کتنا حصہ بدن کو چھونے کی اجازت ہے

و ما يباح النظر اليه للرجل من الرجل يباح المس لانهما فيما ليس بعورة سواء

ترجمہ ..... اور مرد کے لئے مرد کے جس عضو کو دیکھنا جائز ہے اس کو چھونا جائز ہے اس لئے کہ یہ دونوں (دیکھنا اور چھونا) اس عضو میں جو عورت نہیں ہے برابر ہے۔

تشریح ..... مرد کے بدن کے جس حصہ کو دیکھنا جائز ہے اس کو چھونا بھی جائز ہے کیونکہ جو عضو داخل عورت نہیں ہے اس میں چھونا اور دیکھنا برابر ہے۔

تنبیہ-۱ ..... اگر ران دبائی جائیں اور درمیان میں موٹا ازار حائل ہو تو جائز ہے کذا قال العینیؒ سکب الانہر ص ۶۳ ج ۲ پر ہے وجاز غمز فخذہ فوق ازار کشف والا لا والا حوط ترکہ۔

تنبیہ-۲ جو عورت مرد کی شرمگاہ چھوئے اور مرد عورت کی شرمگاہ چھوئے تاکہ مرد کا آلہ متحرک ہو جائے تو کیا اس میں حرج ہے امام

صاحبؒ نے فرمایا کہ اس میں کچھ حرج نہیں اور مجھے یہ امید ہے کہ اس میں اجر ملے گا کذا فی الخلاصہ، فتاویٰ ہندیہ ص ۳۲۸ ج ۵

تنبیہ-۳ بعض حضرات نے کہا ہے کہ جماع کے وقت بیوی کی شرمگاہ دیکھنا اولیٰ ہے تاکہ لذت میں اضافہ ہو، اور بعض نے کہا کہ یہ مورث نسیان ہے اس لئے نہ دیکھے، مجمع الانہر ص ۵۱۸ ج ۲

تنبیہ-۴ بیٹے کے لئے جائز ہے کہ خدمت کی غرض سے اپنی ماں کا پیٹ اور کمر دبائے کپڑے کے اوپر سے فتاویٰ ہندیہ ص ۳۲۸ ج ۵، کپڑے کے اوپر سے ران دبانا جائز ہے، کذا قال الفقیہ ابوجعفر فتاویٰ ہندیہ ص ۳۲۷ ج ۵

تنبیہ-۵ وہ لڑکا جو خوبصورت ہو تو وہ عورتوں کے حکم میں ہے اس کی طرف شہوت سے دیکھنا جائز نہیں ہے البتہ بغیر شہوت کے دیکھنا اور خلوت جائز ہے اسی وجہ سے اس کو نقاب کا حکم نہیں دیا گیا ہے فتاویٰ ہندیہ ص ۳۳۰ ج ۵۔

تنبیہ-۶ جماع کے لئے بیوی کو ننگی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے فتاویٰ ہندیہ ص ۳۲۸ ج ۵۔

عورت کیلئے مرد کا کتنا بدن دیکھنے کی گنجائش ہے

قال ویجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الی ما نظر الرجل الیه منه اذا امنت الشهوة لاستواء الرجل والمرأة فی النظر ما لیس بعورة کالثیاب والدواب

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا اور جائز ہے عورت کے لئے کہ وہ دیکھے مرد کے اس بدن کو جس کو دوسرا مرد دیکھ سکتا ہے جب کہ عورت شہوت سے مامون ہو مرد اور عورت کے برابر ہونے کی وجہ سے اس چیز کو دیکھنے میں جو عورت نہیں ہے جیسے کپڑا اور سواریاں۔

تشریح مرد کے بدن کا جو حصہ دوسرا مرد دیکھ سکتا ہے اس کو عورت بھی دیکھ سکتی ہے یعنی اس کا پیٹ اور پیٹھ بشرطیکہ شہوت نہ ہو کیونکہ جو حصہ عورت نہیں اس میں مرد و عورت برابر ہیں جیسے سواری اور کپڑوں کا حکم ہے کہ وہ عورت نہیں ہے لہٰذا مرد عورت کے کپڑے اور سواری دیکھ سکتا ہے اور عورت مرد کی سواری اور کپڑے دیکھ سکتی ہے۔

عورت کے لئے اجنبی مرد کا پیٹ اور پیٹھ دیکھنے کا حکم

وفی کتاب الخنثی من الاصل ان نظر المرأة الی الرجل الاجنبی بمنزلة نظر الرجل الی محارمه لان النظر الی خلاف الجنس اغلظ فلو کان فی قلبها شهوة او اکبر رأیها انها تشتهی اوشکت فی ذلک یستحب لها ان تغض بصرها

ترجمہ۔۔۔ اور مبسوط کی کتاب الخنثیٰ میں ہے کہ عورت کا دیکھنا اجنبی مرد کی جانب مرد کے دیکھنے کے درجہ میں ہے اپنے محارم کی جانب اس لئے کہ خلاف جنس کی جانب دیکھنا سخت ہے پس اگر عورت کے دل میں شہوت ہو یا اس کا غالب گمان ہو کہ شہوت ہو جائے گی یا وہ شک کرے اس میں تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنی نظر کو بند کرے۔

تشریح یہاں ایک مسئلہ تو وہ ہے جس کو قدوری نے ذکر کیا ہے جو ماقبل میں گذرا ہے لیکن مبسوط کی کتاب الخنثیٰ میں مسئلہ اس طرح

بیان کیا ہے کہ جیسے مرد کے لئے جائز نہیں کہ اپنی محارم کا پیٹ یا پیٹھ دیکھے ایسے ہی عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اجنبی مرد کا پیٹ اور پیٹھ نہ دیکھے۔

اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ خلاف جنس کی جانب دیکھنا زیادہ خطرناک ہے جنس کی جانب دیکھنے کے مقابلہ میں (کما ھو ظاہر)

اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ عورت شہوت سے مامون ہو ورنہ اگر اس کے قلب میں شہوت ہو یا شہوت کا غالب گمان ہو یا شہوت کا شک ہو تو اس لئے نہ دیکھنا مستحب ہے یعنی حرام نہیں اور اگر مرد میں یہ کیفیت ہو تو اس لئے دیکھنا حرام ہے جس کی مصنف آگے دلیل دے رہے ہیں۔

مرد کیلئے اجنبی عورت کا پیٹ اور پیٹھ دیکھنے کا حکم

ولو كان الناظر هو الرجل اليها وهو بهذه الصفة لم ينظرو وهذا اشارة الى التحريم

ترجمہ ...... اور اگر عورت کی جانب مرد دیکھنے والا ہو اور مرد اس صفت پر ہو (یعنی اس کو شہوت ہو) تو وہ نہیں دیکھے گا اور یہ اشارہ ہے تحریم کی جانب۔

تشریح ...... نہ دیکھنے کا استحباب عورت کے حق میں ہے اور مرد کے حق میں عدم جواز ہے۔

وجہ فرق

ووجه الفرق ان الشهوة عليهن غالبة وهو كالمتحقق اعتباراً فاذا اشتهى الرجل كانت الشهوة من الجانبين موجودة ولا كذلك اذا اشتهت المرأة لان الشهوة غير موجودة في جانبه حقيقة واعتباراً فكانت من جانب واحد والمتحقق من الجانبين في الافضاء الى المحرم اقوى من المتحقق في جانب واحد

ترجمہ ...... اور وجہ فرق یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب ہے اور بلحاظ اعتبار غالب مثل متحقق کے ہے تو جب مرد کو شہوت ہوگی تو شہوت جانبین سے موجود ہوئی اور نہیں ہے ایسا جب کہ عورت کو شہوت ہو اس لئے کہ شہوت مرد کی جانب میں نہ بلحاظ حقیقت ہے اور نہ بلحاظ اعتبار تو شہوت ایک جانب میں ہوگی اور جو شہوت جانبین سے متحقق ہے وہ حرام تک پہونچانے میں زیادہ قوی ہے اس شہوت سے جو ایک جانب سے ہے۔

تشریح ...... عورت میں شہوت غالب ہوتی ہے لہذا اعتباری اور حکمی لحاظ سے شہوت ان پر ہر وقت موجود مانی جائے گی اور مرد میں شہوت غالب نہیں ہوتی تو جب تک اس میں حقیقۃً شہوت موجود نہ ہو تو اس میں اعتباری اور حکمی لحاظ سے شہوت نہیں مانی جائے گی۔

جب بات یوں ہے تو اگر عورت میں شہوت ہو تو اس کے لئے نہ دیکھنا مستحب ہے حرام نہیں ہے کیونکہ مرد میں شہوت نہیں ہے تو عورت کی شہوت الی الحرام ہونے کا قوی ذریعہ نہیں ہے۔

اور اگر مرد کو شہوت ہو اس کے لئے عورت کی جانب دیکھنا حرام ہے کیونکہ مرد میں تو شہوت ہے ہی اور عورت میں حکمی اور اعتباری لحاظ

سے ہر وقت شہوت موجود ہے تو اب جانبین سے شہوت ہوگی تو جانبین کی شہوت حرام تک پہونچانے کا قوی ذریعہ ہے اس لئے یہ حرام ہے نہ کہ اول۔

تنبیہ...... اس کا راز یہ ہے کہ مرد قوی ہے اور غافل ہے عورت مغلوب شہوت ہے اور منفعلہ ہے تو وہ مغلوب ہو کر مرد کے دام میں آ جائے گی بخلاف عورت کی شہوت کے کہ اس کے فاعلہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہوت رائگاں ہے کیونکہ مرد جو فاعل و غالب ہے اس کو شہوت نہیں ہے۔

عورت کے لئے عورت کا کتنا بدن دیکھنا جائز ہے

قال وتنظر المرأة من المرأة الى ما يجوز للرجل ان ينظر اليه من الرجل لوجود المجانسة وانعدام الشهوة غالبا كما في نظر الرجل الى الرجل وكذا الضرورة قد تحققت الى الانكشاف فيما بينهن وعن ابى حنيفة ان نظر المرأة كنظر الرجل الى محارمه بخلاف نظرها الى الرجل لان الرجال يحتاجون الى زيادة الانكشاف للاشتغال بالاعمال والاول اصح.

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور دیکھے عورت سے اس حصہ کو کہ جائز ہے مرد کے لئے کہ دیکھے اس کی جانب مرد سے مجانست کے پائے جانے کی وجہ سے اور شہوت نہ ہونے کی وجہ سے غالبًا جیسا کہ مرد کے دیکھنے میں مرد کی جانب اور ایسے ہی ضرورت متحقق ہے ان کے درمیان انکشاف کی جانب اور ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ عورت کا عورت کی جانب دیکھنا مرد کے دیکھنے کے مثل ہے اپنے محارم کی جانب بخلاف عورت کے دیکھنے کے مرد کی جانب اس لئے کہ مرد زیادہ انکشاف کے محتاج ہیں کاموں میں اشتغال کی وجہ سے اور اول اصح ہے۔

تشریح...... مرد دوسرے مرد کے بدن کا جتنا حصہ دیکھ سکتا ہے اتنا ہی ایک عورت دوسری عورت کا دیکھ سکتی ہے کیوں کہ یہ ہم جنس ہیں اور عموماً شہوت نہیں ہوتی جیسے مرد کے دیکھنے میں دوسرے مرد کی جانب اور اس لئے بھی کہ عورتیں آپس میں اتنے بدن کا کھولنے کی حمام وغیرہ میں ضرورت محسوس کرتی ہیں لہٰذا اس کی اجازت ہوگی۔

حضرت امام صاحبؒ سے روایت ہے کہ عورتوں کا حکم آپس میں ایسا ہے جیسا کہ مرد کا حکم ہے اپنی محارم کے بارے میں یعنی پیٹ اور کمر دیکھنے کا عدم جواز، البتہ عورت مرد کا پیٹ اور کمر دیکھ سکتی ہے کیوں کہ مرد کاموں میں اشتغال کی وجہ سے زیادہ انکشاف کے محتاج ہیں مگر پہلا قول اصح ہے یعنی عورت کے لئے جواز ہے کہ وہ دوسری عورت کی کمر اور پیٹھ دیکھے۔

مرد کیلئے اپنی باندی اور بیوی کی شرم گاہ کو دیکھنے کا حکم

قال وينظر الرجل من امته التي تحل له وزوجته الى فرجها وهذا اطلاق في النظر الى سائر بدنها عن شهوة وغير شهوة والاصل فيه قوله عليه السلام غض بصرك الا عن امتك وامرأتك ولان ما فوق ذلك من المسيس والغشيان مباح فالنظر اولى الا ان الاولى ان لا ينظر كل واحد منهما الى عورة صاحبه لقوله عليه السلام اذا اتى احدكم اهله فليستتر ما استطاع ولا يتجردان تجرد العير ولان ذلك يورث النسيان لورود الاثر وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول الاولى ان ينظر ليكون ابلغ في تحصيل معنى اللذة

ترجمہ ..... قدوریؒ نے فرمایا اور مرد دیکھے اپنی باندی سے جو اس کے لئے حلال ہے اور اپنی بیوی سے اس کی فرج کی جانب اور یہ اجازت ہے اس کے پورے بدن دیکھنے کی شہوت سے اور بغیر شہوت کے اور اصل میں نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ اپنی نظر کو روکو مگر اپنی باندی سے اور اپنی بیوی سے اور اس لئے کہ وہ چیز جو اس سے بڑھ کر ہے یعنی چھونا اور جماع مباح ہے تو دیکھنا بدرجۂ اولیٰ مگر اولیٰ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی عورت کی جانب نہ دیکھے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے تو جہاں تک وہ سکے ستر کریں اور اونٹ کی طرح دونوں ننگے نہ ہو جائیں اور اس لئے کہ یہ (شرمگاہ کی جانب دیکھنا) نسیان کو پیدا کرتا ہے اور اثر کے وارد ہونے کی وجہ سے اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ادنیٰ یہ ہے کہ دیکھے تا کہ ہو جائے یہ زیادہ بلیغ لذت کے معنی کی تحصیل میں۔

تشریح ..... مرد اپنی بیوی اور وہ باندی کا جو اس کے لئے حلال ہے سارا بدن دیکھ سکتا ہے خواہ شہوت ہو یا نہ ہو کیوں کہ جب چھونا اور وطی کرنا جائز ہے تو پھر دیکھنا بدجۂ اولیٰ جائز ہوگا مگر بہر حال عورت نہ دیکھا اولیٰ ہے اس حدیث کی وجہ سے جو یہاں مذکور ہے مگر ابن عمرؓ سے عورت کے دیکھنے کی فضیلت منقول ہے کیوں کہ یہ زیادہ لذت کا باعث ہے۔

تنبیہ-۱ ..... پہلی حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملی البتہ یہ مفہوم دوسرے الفاظ کے ساتھ متعدد احادیث میں موجود ہے۔

تنبیہ-۲ ..... دوسری حدیث ابن ماجہ اور طبرانیہ میں موجود ہے۔

تنبیہ-۳ ..... مورثِ نسیان کا اثر بقول علامہ زیلعیؒ غریب ہے اور مورثِ عمیٰ کی احادیث ضعیف ہیں۔

تنبیہ-۴ ..... ابن عمرؓ کے اثر کے بارے میں علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں قلتُ غریب جدًا، اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ابن عمرؓ سے بالکل ثابت نہیں ہے نہ مسند صحیح سے اور نہ سند ضعیف سے۔

مرد اپنی محارم عورتوں کے کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے اور کن کا دیکھنا درست نہیں

قال وينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والرأس والصدر والساقين والعضدين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها وفخذها والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن﴾ الاية والمرادو الله اعلم مواضع الزينة وهي ماذكرنا في الكتاب ويدخل في ذلك الساعد والا ذن والعنق والقدم لان ذلك مواضع الزينة بخلاف الظهر والبطن والفخذلانهاليست مواضع الزينة

ترجمہ ..... قدوری نے فرمایا اور مرد دیکھے اپنی محارم سے چہرے اور سر اور سینہ اور پنڈلی اور بازوؤں کی جانب اور نہ دیکھے اس کی پیٹھ اور پیٹ اور اس کی ران کی جانب اور اصل اس میں فرمان باری تعالیٰ ہے اور ظاہر نہ کریں اپنی زینت کو مگر اپنے شوہروں اور الخ اور مراد واللہ اعلم مواضع زینت ہیں اور وہ وہ ہیں جن کو ہم کتاب میں ذکر کر چکے ہیں اور اس میں کلائی اور کان اور گلا اور قدم داخل ہیں اس لئے کہ یہ سب زینت کی جگہ ہیں بخلاف پیٹھ اور پیٹ اور ران کے اس لئے کہ یہ مواضع زینت نہیں ہیں۔

تشریح ..... جو عورتیں مرد کی ذی رحم محرم ہیں ان کا چہرہ، سر، سینہ، پنڈلی، بازو دیکھ سکتا ہے اور پیٹ اور پیٹھ ران نہیں دیکھ سکتا۔

کیونکہ اس آیت مذکورہ میں اپنے محارم کے لئے زینت کو ظاہر کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اور زینت سے مراد مواضع زینت ہیں

اور یہ وہی مواضع ہیں جو مذکور ہیں اور ان میں کلائی اور گلا، کان قدم بھی داخل ہیں کیونکہ یہ سب مواضع زینت ہیں جیسا کہ ان تمام جگہوں میں زیورات وغیرہ پہننے کی عادت ہے، البتہ کمر، پیٹ، ران مواضع زینت نہیں ہیں لہذا ان کو ظاہر کرنے کی اجازت نہیں ملی ہے۔

محارم کو دیکھنے کی عقلی دلائل

ولان البعض يدخل على البعض من غير استيذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب مهنتها عادة فلو حرم النظر الى هذه المواضع ادى الى الحرج وكذا الرغبة تقل للحرمة الموبدة فقل ما تشتهى بخلاف ما ورائها لانها لا تنكشف عادة والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التابيد بنسب كان اوبسبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنين فيه وسواء كانت المصاهرة بنكاح اوسفاح في الاصح لما بينا

ترجمہ ..... اور اس لئے کہ بعض بعض پر بغیر اجازت اور بغیر شرم وحیا کے داخل ہوتا ہے اور عورت عادۃً اپنے گھر میں اپنے کام کاج کے کپڑوں میں رہتی ہے تو اگر ان جگہوں کی جانب دیکھنا حرام کردیا جائے تو یہ مفضی الی الحرج ہوگا اور ایسے ہی حرمتِ موبد کی وجہ سے رغبت کم ہوتی ہے تو شہوت کم ہوتی ہے، بخلاف ان اعضاء کے جو ان کے علاوہ ہیں (پیٹ، پیٹھ، ران) اس لئے کہ یہ عادۃً نہیں کھلتے اور محرم وہ ہے کہ اس کے اور اس عورت کے درمیان ہمیشہ مناکحت جائز نہ ہو نسب کی وجہ سے ہو یا سبب کی وجہ سے جیسے دودھ پینے اور مصاہرت کی وجہ سے دونوں معنی (ضرورت اور قلتِ رغبت) کے پائے جانے کی وجہ سے اس میں (سبب میں) اور خواہ مصاہرت نکاح کی وجہ سے ہو یا زنا کی اصح قول کے مطابق اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں (مفضی الی الحرج ہونے اور قلتِ رغبت کی وجہ سے)۔

تشریح ..... یہ محارم کو دیکھنے کی دلیل عقلی ہے کہ چونکہ ایسے رشتہ دار بغیر روک ٹوک کے ایک دوسرے کے گھر میں جاتے ہیں تو اگر ان مواضع کو دیکھنا حرام ہو جاتا تو حرج لازم آتا۔ نیز حرمت مؤبدہ کی وجہ سے رغبت کم ہوتی ہے البتہ ان کے علاوہ دیگر مواضع، پیٹ، کمر، ران ان کو دیکھنا جائز نہ ہوگا کیوں کہ ان کے انکشاف کی عادت نہیں ہے نیز مواضعِ زینت کے علاوہ کی قرآن نے اجازت نہیں دی اور یہ مواضعِ زینت نہیں ہیں (کما مر)

محرم وہ ہوتا ہے کہ اس مرد اور عورت کے درمیان کبھی نکاح جائز نہ ہو سکے خواہ رشتہ نسب کا ہو یا سبب کا اور سبب سے مراد رضاعت و مصاہرت ہے کیوں کہ یہاں بھی ضرورت ہے اور رغبت کی قلت ہے پھر مصاہرت نکاح کی وجہ سے قائم ہوگی یا زنا کی اسی دلیل سے۔

تنبیہ-۱ ..... مصنفؒ نے فی الاصح کی قید اس لئے کہ لگائی کہ اس میں بعض مشائخ کا اختلاف ہے انہوں نے فرمایا کہ زنا سے ثابت ہونے والی مصاہرت کی وجہ سے دیکھنا اور چھونا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں مصاہرت کا ثبوت بطریق عقوبت ہے نہ کہ بطریق ہے نعمت اور جب اس کی خیانت ایک مرتبہ ظاہر ہوگئی تو اس پر دوبارہ اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے مگر اصح یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

تنبیہ-۲ ..... شامی ص ۲۳۵ ج ۵ پر بھی اسی کو ترجیح دی گئی ہے والاول اصح اعتبار اللحقيقة لانها محرمة عليه على التابيد۔

اپنی محارم کے جتنے بدن کا دیکھنا جائز ہے اس کو چھونا بھی جائز ہے

قال ولا باس بان يمس ما جاز ان ينظر اليه منها لتحقق الحاجة الى ذلك فى المسافرة وقلة الشهوة للمحرمية بخلاف وجه الاجنبية وكفها حيث لا يباح المس وان ابيح النظر لان الشهوة متكاملة الا اذا كان يخاف عليها اوعلى نفسه الشهوة فحينئذ لا ينظر ولا يمس لقوله عليه السلام العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش وحرمة الزناء بذوات المحارم اغلظ فيجتنب

ترجمہ قدوری نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں کہ وہ چھوئے محارم کے اس حصہ کو جس کی جانب دیکھنا جائز ہے حاجت کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کی جانب مسافرت میں محرمیت کی وجہ سے شہوت کی قلت کی وجہ سے بخلاف اجنبیہ کے چہرے اور اس کے ہاتھ کے اس حیثیت سے کہ چھونا جائز نہیں اگرچہ دیکھنا مباح قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ شہوت کامل ہے مگر جب کہ محرم اپنے اوپر یا عورت کے اوپر شہوت کا خوف کرے تو اس وقت نہ دیکھے اور نہ چھوئے نبی علیہ السلام کے فرمان کیوجہ سے کہ دونوں آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا دیکھنا ہے دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا پکڑنا ہے اور زنا کی حرمت محارم کے ساتھ زیادہ سخت ہے پس وہ بچے۔

تشریح اپنی محارم کے جتنے بدن کا دیکھنا جائز ہے اس کو چھونا بھی جائز ہے کیونکہ رشتہ محرمیت کی وجہ سے شہوت کی قلت ہے اور مسافرت کی حالت میں چھونے کی ضرورت پیش آتی ہے البتہ اجنبیہ کا چہرہ اور ہاتھ دیکھنا جائز تھا مگر چھونا جائز نہیں ہے کیوں کہ وہاں شہوت کامل ہے البتہ اگر محرم کو اپنے اوپر یا عورت کے اوپر شہوت کے خوف ہو چھونے سے اور دیکھنے سے احتراز کرے کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ مفضی الی الزنا ہو جائے اور محارم کے ساتھ زنا بہت سخت ہے اور بدترین فطرت کی کجی ہے اور یہ حدیث بھی یہاں مذکور ہے جس میں پکڑنے اور دیکھنے کو بھی حکماً زنا قرار دیا گیا ہے۔

تنبیہ وحرمة الزنا..... الخ۔ حدیث کا ٹکڑا نہیں ہے، بلکہ حدیث البطش تک ہے، جو بخاری اور مسلم میں موجود ہے۔

محارم کے ساتھ سفر اور خلوت کا حکم

ولا باس بالخلوة والمسافرة بهن لقوله عليه السلام لا تسافر امراة فوق ثلثة ايام ولياليها الا ومعها زوجها اوذو رحم محرم منها وقوله عليه السلام الا لا يخلون رجل بامراة ليس منها بسبيل فان ثالثهما الشيطان والمراد اذا لم يكن محرما

ترجمہ..... اور کوئی حرج نہیں ہے محارم کے ساتھ خلوت میں اور مسافرت میں نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ سفر نہ کرے عورت تین دن اور تین رات سے زیادہ (یعنی مقدار مسافرت قصر کہ یہی شرعی سفر ہے) مگر اس کے ساتھ اس کا شوہر یا اسکا ذو رحم محرم ہو اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے آگاہ ہو جاؤ کوئی مرد خلوت نہیں کرتا کسی عورت کے ساتھ کہ اس کے ساتھ خلوت کی کوئی راہ نہیں ہے پس ان میں سے تیسرا شیطان ہوتا ہے اور مراد یہ ہے کہ جب کہ وہ محرم نہ ہو۔

تشریح اپنی محارم کے ساتھ سفر بھی جائز ہے اور خلوت بھی پہلی حدیث سے سفر کا جواز معلوم ہوا اور دوسری حدیث سے خلوت کا جواز

معلوم ہوا اس لئے کہ یہاں لیس منھا بسبیل سے مراد یہ ہے کہ جب وہ محرم نہ ہو لہذا اگر محرم ہو تو پھر یہ حکم نہیں ہے یعنی خلوت جائز ہے۔ پہلی حدیث مسلم میں ہے اور دوسری ترمذی اور نسائی میں ہے۔

اپنی ذی رحم محرم عورت کو مسافرت میں سواری پر سوار کرنے اور اتارنے کی ضرورت کے وقت کپڑوں کے اوپر سے پکڑ سکتا ہے

فان احتاجت الی الارکاب والانزال فلا باس بان یمسها من وراء ثیابها ویاخذ ظهرها وبطنها دون ما تحتهما اذا امنا الشهوة فان خافها علیٰ نفسه او علیها تیقنا او ظنا او شکا فلیجتنب ذلک بجهده ثم ان امکنها الرکوب بنفسها یمتنع عن ذلک اصلا وان لم یمکنها یتکلف بالثیاب کیلا تصیبه حرارة عضوها وان لم یجد الثیاب یدفع الشهوة عن قلبه بقدر الامکان

ترجمہ۔ پس اگر وہ (محرم عورت) محتاج ہو سوار کرانے یا اتارنے کی جانب پس کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کو چھوئے اس کے کپڑوں کے اوپر سے اور پکڑے اس کی پیٹھ اور اس کا پیٹ نہ کہ وہ حصہ جو ان دونوں کے نیچے ہے (یہ حکم ہے) جب کہ وہ دونوں شہوت سے مامون ہوں پس اگر مرد اپنے نفس پر شہوت کا یا عورت پر خوف کرے تیقن یا ظن یا شک کے اعتبار سے تو اس سے بچے اپنی کوشش کے مطابق پھر اگر ممکن ہو عورت کو خود سوار ہونا تو مرد اس سے بالکل باز رہے (یعنی سوار کرانے سے) اور اگر اس کو سوار ہونا ممکن نہ ہو تو وہ کپڑوں کے ساتھ تکلف کرے تا کہ اس کو اس کے عضو کی حرارت نہ پہونچے اور اگر وہ کپڑے نہ پائے تو شہوت کو اپنے دل سے بقدر امکان دور کرے۔

تشریح۔ اپنی ذی رحم محرم عورت کو مسافرت میں سواری پر سوار کرنے کی یا اتارنے کی ضرورت ہے تو کپڑوں کے اوپر سے چڑھا سکتا ہے اور اتار سکتا ہے یعنی پیٹ اور پیٹھ پکڑ کر پیٹ سے نیچے جوڑ وغیرہ نہ پکڑے اور یہ حکم شہوت سے امن کے وقت ہے ورنہ اگر شہوت کا یقین یا ظن یا شک ہو تو جہاں تک ہو سکے خود نہ چڑھائے بلکہ اگر عورت کو خود چڑھنا ممکن ہے تو وہ خود چڑھے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اپنے ہاتھوں میں کپڑے لپیٹ لے پھر اس کو چڑھائے تا کہ اس کے بدن کی گرمی اس تک نہ پہونچے اور اگر وہاں کپڑے مُیسر نہ ہوں تو بر بناء مجبوری اس کو سوار کرے اور بقدر امکان اپنے دل سے شہوت کو دور کرے۔

دوسروں کی باندی کا کتنا حصہ دیکھنے کی گنجائش ہے

قال وینظر الرجل من مملوکة غیره الی ما یجوز ان ینظر الیه من ذوات محارمه لانها تخرج لحوائج مولاها وتخدم اضیافه وهی فی ثیاب مهنتها فصار حالها خارج البیت فی حق الاجانب کحال المراة داخله فی حق المحارم

ترجمہ.....قدوری نے فرمایا اور دیکھے مرد اپنے غیر کی باندی سے اس حصہ کو جس کی جانب وہ دیکھ سکتا ہے اپنی محارم سے اس لئے کہ باندی نکلتی ہے اپنے مولیٰ کے حوائج کے لئے اور اس کے مہمانوں کی خدمت کرتی ہے اور وہ اپنے خدمت کے کپڑوں میں ہوتی ہے تو ہو گیا اس کا حال گھر سے باہر اجانب کے حق میں جیسے عورت کا حال ہے گھر کے اندر محارم کے حق میں۔

تشریح ...... مرد اپنی ذی رحم محرم عورتوں کا جتنا بدن دیکھ سکتا ہے اتنا بدن دوسروں کی باندی کا دیکھ سکتا ہے کیونکہ وہ باندی اپنے مولیٰ کے کام کاج کے لئے باہر نکلتی ہے اور اپنے مولیٰ کے مہمانوں کی خدمت کرتی ہے اور وہ اپنے کام کاج کے کپڑوں میں رہتی ہے تو جیسے محارم کے حق میں آزاد عورت کا حال ہے گھر کے اندر رہتے ہوئے وہی حال باندی کا گھر سے باہر ہے۔

حضرت عمرؓ کا اثر

وکان عمر رضی الله عنه اذا رای جارية متقنعة علاها بالدرة وقال الق عنک الخمار یا دفار اتتشبهين بالحرائر.

ترجمہ اور تھے عمرؓ جب کسی باندی کو اوڑھنی اوڑھے دیکھتے تو اس پر پردہ اٹھاتے اور فرماتے کہ گندی اپنی اوڑھنی اتار دے کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتی ہے۔

تشریح ...... عمرؓ کا یہ اثر نہیں ملا البتہ دوسرے الفاظ میں امام بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے درۃ، کوڑا، ج درر، دفار مبنی علی الکسر ہے دفر سے ماخوذ ہے بمعنی فتن وفساد تو یہاں بمعنی گندی ہے۔

کسی باندی کا پیٹ اور پیٹھ دیکھنا جائز نہیں

ولا يحل النظر الى بطنها وظهرها خلافا لما يقوله محمد بن مقاتل انه يباح الا الى مادون السرة الى الركبة لانــــه لا ضرورة كما في المحارم بل اولى لقلة الشهوة فيهن وكما لها في الاماء ولفظة المملوكة تنتظم المدبرة والمكاتبة وام الولد لتحقق الحاجة والمستسعاة كالمكاتبة عند ابی حنيفة على ما عرف

ترجمہ اور حلال نہیں ہے باندی کے پیٹ اور اس کی پیٹھ کی طرف دیکھنا بخلاف اس کے جو محمد بن مقاتل کہتے ہیں کہ مباح ہے مگر اس حصہ کی جانب جو ناف سے نیچے ہے گھٹنے تک اس لئے کہ کوئی ضرورت نہیں ہے جیسے محارم میں بلکہ اس سے بھی زیادہ محارم میں شہوت کی قلت کی وجہ سے اور باندیوں میں شہوت کے کمال کی وجہ سے اور لفظ مملوکہ، مدبرہ، مکاتبہ اور ام ولد کو شامل ہے حاجت کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور مستسعاۃ مثل مکاتبہ کے ہے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس تفصیل کے مطابق جس کو پہچان لیا گیا ہے۔

تشریح ...... دوسرے کی باندی کا پیٹ اور کمر دیکھنا جائز نہیں ہے محمد بن مقاتل کہتے ہیں دوسروں کی باندی کا پیٹ اور پیٹھ دیکھنا جائز ہے یعنی اس کی عورت مردوں کے مثل ہے کہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک دیکھنا ناجائز ہے اور باقی جائز ہے اور انہوں نے ابن عباسؓ کے قول سے استدلال کیا ہے انھوں نے فرمایا ہے کہ جو باندی خریدنے کا ارادہ کرے تو کمر بندی کی جگہ کے علاوہ اور مواضع کو دیکھ لے۔

لیکن ہم نے کہا کہ اس کا پیٹ اور پیٹھ دیکھنا جائز نہیں کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے جیسے محارم میں ضرورت نہیں بلکہ باندیوں کا بدرجۂ اولیٰ دیکھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ محارم میں قلت شہوت ہے اور باندیوں میں کمال شہوت ہے پھر جو یہ حکم بیان کیا گیا ہے جیسے یہ مطلق باندی کا حکم ہے ایسے ہی یہ مکاتبہ اور مدبرہ اور ام ولد کا حکم ہے کیونکہ لفظ مملوکہ ان سب کو شامل ہے اور ان سب میں وہی حاجت ہے جو باندی کو دیکھنے میں ہے۔

کتاب العتاق میں گذر چکا ہے کہ جب آقا نے باندی کا کچھ حصہ آزاد کردیا تو اتنا ہی حصہ آزاد ہوگیا اور اپنی قیمت کے باقی حصہ میں وہ کمائی کریگی اور اپنے مولیٰ کو دیگی تو اس کو مستسعاۃ کہتے ہیں تو جو مکاتبہ کا حکم ہے وہی اس کا حکم ہے اور یہ تفصیل امام صاحب کے مذہب کے مطابق ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق بعض اعتاق کل ہے۔ دیکھئے ہدایہ ص ۴۳۶ ج ۲۔

دوسروں کی باندی کیساتھ خلوت اور مسافرت کا حکم

و اما الخلوة بها والمسافرة معها فقد قيل يباح كما في المحارم وقد قيل لا يباح لعدم الضرورة وفي الاركاب والانزال اعتبر محمد في الاصل الضرورة فيهن وفي ذوات المحارم مجرد الحاجة.

ترجمہ اور بہرحال باندیوں کے ساتھ خلوت اور ان کیساتھ سفر کرنا پس کہا گیا ہے کہ مباح ہے جیسے محارم میں اور کہا گیا ہے کہ مباح نہیں ہے ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے اور سوار کرنے میں اور اتارنے میں محمدؒ نے مبسوط میں تحت ضرورت کا اعتبار کیا ہے باندیوں کے سلسلہ میں اور محارم میں محض حاجت کا۔

تشریح ...... دوسروں کی باندیوں کے ساتھ خلوت اور مسافرت کو بعض نے جائز کہا ہے اور بعض نے ناجائز کہا ہے اول فریق نے محارم پر قیاس کیا ہے اور فریق ثانی نے عدم ضرورت کا لحاظ کیا ہے۔

اب رہا ان باندیوں کے چڑھانے اور اتارنے کا تو امام محمدؒ نے مبسوط میں ضرورت کا لحاظ کیا ہے یعنی اگر ضرورت ہے کہ وہ خود چڑھ نہیں سکتی یا چڑھ سکتی ہیں مگر بمشقت اور ان کو اس کی وجہ سے ضرر لاحق ہوسکتا ہے تو اب ضرورت ہے تو چڑھا سکتا ہے تو ضرورت سے مراد کہ جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔

اور حاجت کا مطلب یہ ہے کہ سوار ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پھر بھی جانا چاہتی ہے مثلاً اپنا کھیت دیکھنے کے لئے محارم میں امام محمدؒ نے حاجت کا اعتبار کیا ہے اور اس میں اتارنے اور چڑھانے کو جائز قرار دیا ہے مگر باندی اگر بلاضرورت سوار ہونا چاہے تو ضرورت نہیں ہے لہذا ارکاب وانزال جائز نہ ہوگا۔

تنبیہ شمس الائمہ سرخسیؒ کا میلان پہلے قول کی طرف ہے اور حاکم شہید کا میلان دوسرے قول کی طرف ہے۔

باندی کو خریدنے کیلئے چھونا بھی جائز ہے

قال ولا باس بان يمس ذلك اذا اراد الشراء وان خاف ان يشتهي كذا ذكر في المختصر واطلق ايضا في الجامع الصغير ولم يفصل قال مشائخنا رحمهم الله يباح النظر في هذه الحالة وان اشتهى للضرورة ولا يباح المس اذا اشتهى او كان اكبر رائه ذلك لانه نوع استمتاع وفي غير حالة الشراء يباح النظر والمس بشرط عدم الشهوة

ترجمہ قدوریؒ نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں اس کو (ان جگہوں کو جن کا دیکھنا جائز ہے) چھونے میں جب کہ وہ خریدنے کا ارادہ کرے اگرچہ وہ شہوت کا خوف کرے ایسے ہی مختصر میں مذکور ہے اور نیز محمدؒ نے جامع صغیر میں مطلق فرمایا ہے اور تفصیل نہیں کی ہمارے مشائخ

نے فرمایا کہ اس حالت میں (بوقت شراء) دیکھنا جائز ہے اگر چہ شہوت ہو حاجت کی وجہ سے اور چھونا جائز نہیں جب کہ شہوت ہو یا اس کو اس کا غالب گمان ہو اس لئے کہ یہ استمتاع (فائدہ اٹھانا) کی ایک قسم ہے اور خرید کی حالت کے غیر میں دیکھنا اور چھونا مباح ہے عدم شہوت کی شرط کے ساتھ۔

تشریح اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں مطلقاً یہ فرمایا ہے کہ خریدتے وقت باندی کو چھونا جائز ہے اور شہوت ہونے اور نہ ہونے کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی، اور قدوری نے فرمایا ہے کہ شہوت کے باوجود بھی چھونا جائز ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر شہوت ہو یا شہوت کا غالب گمان ہو تو پھر چھونا مباح نہیں ہے اس لئے کہ مس بالشہوۃ معنی جماع ہے جس کی اجازت نہیں ہے البتہ شہوت سے دیکھنا جماع نہیں ہے لہذا اول کی اجازت نہیں اور ثانی کی اجازت ہے اور اگر خریدنے کا ارادہ نہ ہو تو چھونا اور دیکھنا جبھی جائز ہوگا کہ شہوت نہ ہو۔

تنبیہ…… بر بناء ضرورت چھونا جائز ہے تاکہ اس کے بدن کی نرمی معلوم ہو سکے اور یہ غرض صحیح ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر شہوت ہو تو ہمارے زمانہ میں چھونے کو جائز نہیں کہا جائے گا اور اختیار شرح مختار میں اسی پر جزم ظاہر کیا ہے۔

بالغہ باندی کو بوقت فروخت ایک ازار میں نہ لے جائے

قال واذا حاضت الا مة لم تعرض في ازار واحد ومعناه بلغت وهذا لما بينا ان الظهر والبطن منها عورة وعن محمد انها اذا كانت تشتهي وتجامع مثلها فهي كا لبالغة لاتعرض في ازار واحد لوجود الاشتهاء.

ترجمہ محمدؒ نے (جامع صغیر میں) فرمایا ہے اور جب باندی بالغہ ہو جائے تو ایک ازار میں پیش نہ کی جائے اور اس کے معنی بلغت کے ہیں اور یہ اس دلیل کی وجہ سے ہے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس کی پیٹھ اور پیٹ عورت ہے اور محمدؒ سے منقول ہے کہ باندی جب کہ قابل شہوت ہو اور اس کے مثل سے جماع کیا جا سکتا ہے تو وہ بالغہ کے مثل ہے اشتہاء کے پائے جانے کی وجہ سے وہ ایک ازار میں پیش نہیں کی جائے گی۔

تشریح…… باندی کا پیٹ اور پیٹھ عورت ہے لہٰذا جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کو منڈی میں جب فروخت کرنے کے لئے جائے تو ایک ازار میں نہ لے جائے بلکہ اس کے اوپر قمیص ڈالے تاکہ اس کا پیٹ اور پیٹھ چھپ جائے، یعنی فقط اس ایک کپڑے میں نہ لے جائے جس سے صرف مادون السرۃ الی الرکبۃ چھپے ہوئے ہوں اور باقی بدن کھلا ہوا اور جب وہ جماع کے قابل ہو گئی تو وہ بالغہ کے حکم میں ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو شامی ص ۲۳۶ ج ۵۔

خصی کے لئے اجنبیہ کی طرف دیکھنے کا حکم

قال والخصي في النظر الى الاجنبية كالفحل لقول عائشة رضي الله عنها الخصاء مثلة فلا يبيح ما كان حراما قبله ولانه فحل يجامع وكذا المجبوب لانه يسحق وينزل وكذا المخنث في الردي من الافعال لانه فحل فاسق والحاصل انه يوخذ فيه بمحكم كتاب الله المنزل فيه والطفل الصغير مستثنى بالنص

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور خصی اجنبیہ کی طرف دیکھنے میں نر کے مثل ہے عائشہؓ کے فرمان کی وجہ سے کہ خصی کرنا مثلہ کرنا ہے تو یہ (خصار) اس چیز کو مباح نہیں کریگا جو اس سے (خصار سے پہلے) حرام تھی اور اس لئے کہ وہ ایسا نر ہے جو جماع کرتا ہے اور ایسے ہی مقطوع الذکر اس لئے کہ وہ رگڑتا ہے اور انزال کرتا ہے اور ایسے ہی بدکار مخنث اس لئے کہ وہ فاسق نر ہے اور حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اللہ تعالیٰ کی محکم کتاب کو لیا جائے گا جو اس بارہ میں نازل ہے اور چھوٹا بچہ نص کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔

تشریح ... اجنبیہ کو دیکھنے میں جو نر کا حکم وہی خصی کا ہے حضرت عائشہؓ کا فرمان اس پر دال ہے کہ خصی ہونا یہ مثلہ کرنا ہے جو جائز نہیں لہذا اس فعل قبیح کی وجہ سے وہ چیز مباح نہیں ہو سکتی جو پہلے سے حرام ہے نیز خصی بھی نر ہے جماع کر سکتا ہے۔

اور یہی مجبوب یعنی مقطوع الذکر کا حکم ہے اس لئے کہ وہ ابھی رگڑ رگڑ کر منی خارج کر سکتا ہے اور جو بدکار مخنث ہے یعنی بناوٹی وہ بھی نر کے حکم میں ہے البتہ یہ فاسق نر ہے۔

والحاصل ... الخ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق دو روایتیں ہیں

۱- قل للمومنین یغضوا من ابصارھم ویحفظو افروجھم۔

۲- اوالتابعین غیر اولی الاربۃ من الرجال۔

پہلی آیت محکم ہے جس میں عام مؤمنین کے لئے حکم ہے کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور دوسری آیت متشابہ۔ جس میں تاویلات واقع ہوئی ہیں اور ایک تاویل سے یہ نکلتا ہے کہ مخنث و مجبوب اور خصی کے لئے بچوں کی طرح اجنبیہ کو دیکھنا جائز ہے لیکن یہ آیت چونکہ متشابہ ہے اور قاعدہ ہے کہ جب محکم اور متشابہ میں تعارض ہو تو محکم کو ترجیح دی جائے گی لہذا ان سب کا یہی حکم ہوگا کہ اجنبیہ کو دیکھنا حلال نہیں ہے بخلاف بچے کے کہ اس کا استثناء نص میں موجود ہے فرمان باری ہے **اوالطفل الذین لم یظھروا علی عورت النساء، وفیہ تفصیلٌ فی العینی۔**

تنبیہ ... حدیث عائشہ نہیں ملی علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں قلت غریب نیز فرمایا ہے کہ مصنفؒ کی دلیل کامیاب نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۲۵۰ ج ۴

غلام کیلئے اپنی مالکہ کو دیکھنا جائز نہیں

قال ولا یجوز للمملوک ان ینظر من سیدتہ الا الی ما یجوز للاجنبی النظر الیہ منھا وقال مالک ھو کالمحرم وھو احد قولی الشافعیؒ لقولہ تعالی اوما ملکت ایمانھن ولان الحاجۃ متحققۃ لدخولہ علیھا من غیر استیذان ولنا انہ فحل غیر محرم ولا زوج والشھوۃ متحققۃ لجواز النکاح فی الجملۃ والحاجۃ قاصرۃ لانہ یعمل خارج البیت والمراد بالنص الاماء قال سعید والحسن وغیرھما لا تغرنکم سورۃ النور فانھافی الاناث دون الذکور

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور غلام کے لئے جائز نہیں ہے یہ کہ دیکھے اپنی مالکہ سے مگر اتنا حصہ کہ اس کے جس حصہ کو اجنبی دیکھ سکتا ہے اور مالکؒ نے فرمایا کہ غلام محرم کے مثل ہے اور یہی شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان اوماملکت ایمانھن

کی وجہ سے اور اس لئے کہ حاجت متحقق ہے غلام کے داخل ہونے کی وجہ سے مالکہ پر بغیر اجازت کے۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ غلام ایسا نر ہے جو غیر محرم ہے اور نہ شوہر ہے اور شہوت متحقق ہے فی الجملہ نکاح کے جائز ہونے کی وجہ سے اور حاجت قاصر ہے اس لئے کہ غلام گھر سے باہر کام کرتا ہے اور مراد نص سے باندیاں ہیں فرمایا سعیدؒ اور حسنؒ اور ان دونوں کے علاوہ نے کہ تم کو سورہ نور دھوکہ میں نہ ڈال دے اس لئے کہ وہ عورتوں کے سلسلہ میں ہے نہ کہ مردوں کے۔

تشریح..... غلام اپنی مالکہ کا صرف اتنا ہی بدن دیکھ سکتا ہے جتنا کہ دوسرا اجنبی مرد دیکھ سکتا ہے کیوں کہ رشتۂ محرمیت نہیں بلکہ فی الجملہ غلام اس سے نکاح کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ آزاد کردے تو نکاح جائز ہو جائے گا اور شہوت بھی پوری ہے اور غلام ایسا نر ہے جو نہ محرم ہے اور نہ شوہر اور یہاں ضرورت بھی نہیں کیونکہ غلام تو گھر سے باہر کے کام کاج کرتا ہے تو پھر دخول کی ضرورت نہیں ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں اور یہی امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ غلام محرم کے مثل ہے۔

جس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں ایک تو یہ کہ یہاں ضرورت ہے کہ غلام بغیر اجازت کے مالکہ کے پاس جائے اور دوسری دلیل فرمان باری تعالیٰ ''**وما ملکت ایمانھن**'' جس کا مطلب یہ ہے کہ فلاں فلاں کے لئے زینت کا اظہار جائز ہے اور اپنے غلاموں کے لئے لہذا اس سے جواز معلوم ہوا۔

مصنفؒ نے پہلی دلیل کا جواب دیا کہ حاجت قاصرہ ہے کیوں کہ غلام گھر سے باہر کام کرتا ہے اور آیت کا جواب یہ دیا کہ عورتیں اپنی باندیوں کے سامنے اپنی زینت کا اظہار کرسکتی ہیں نہ کہ غلاموں کے سامنے یعنی اگرچہ ''**وما ملکت ایمانھن**'' میں ما عام ہے جو غلام اور باندی دونوں کو شامل ہے مگر یہاں اس سے صرف باندیاں مراد ہیں جیسا کہ سعید بن جبیرؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ سورۂ نور کی اس آیت سے دھوکہ مت کھانا یعنی اس کو عام مت سمجھنا بلکہ یہ تو صرف عورتوں کے حق میں ہے نہ کہ مردوں کے یعنی صرف باندیاں مراد ہیں نہ کہ غلام یہ ہے مصنفؒ کا ماحصل۔

تنبیہ..... غلام اپنی مالکہ کا صرف چہرہ اور ہاتھ دیکھ سکتا ہے البتہ بغیر اس کی اجازت کے اس کے پاس جا سکتا ہے اور اس کے ساتھ سفر نہیں کرسکتا، درمختار علی ہامش ردالمختار ص ۲۳۶ ج ۵

باندی اور زوجہ سے عزل کیلئے اجازت کا حکم

قال ویعزل عن امتہ بغیر اذنھا ولا یعزل عن زوجتہ الا باذنھا لانہ علیہ السلام نھی عن العزل عن الحرۃ الا باذنھا وقال لمولی امۃ اعزل عنھا ان شئت ولان الوطی حق الحرۃ قضاء للشھوۃ وتحصیلا للولد و لھذا تخیر فی الجب والعنۃ ولاحق للامۃ فی الوطی فلھذا لا ینقص حق الحرۃ بغیر اذنھا ویستبد بہ المولی ولو کانت تحتہ امۃ غیرہ فقد ذکرناھا فی النکاح

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور عزل کرے گا اپنی باندی سے بغیر اس کی اجازت کے اور عزل نہیں کرے گا اپنی بیوی سے مگر اس کی اجازت سے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے حُرہ سے عزل کرنے سے منع فرمایا ہے مگر اسکی اجازت سے اور باندی کے مولیٰ سے فرمایا کہ اگر تو

چاہے تو اس سے عزل کرا اور اس لئے کہ وطی حرۃ کا حق ہے شہوت کو پورا کرنے کیلئے اور بچہ کی تحصیل کے لئے اور اسی وجہ سے وہ اختیار دی جاتی ہے مجبوب اور عنین کے بارے میں اور وطی میں باندی کا کوئی حق نہیں ہے۔ پس اسی وجہ سے شوہر حرہ کے حق کو کم نہیں کر سکتا بغیر اس کی اجازت کے اور مولیٰ اعزل کے ساتھ متفرد ہے اور اگر اس کے تحت اپنے غیر کی باندی ہو تو اس کو ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح...... اپنی بیوی سے اگر عزل کرنا چاہتا ہے تو اس کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتا اور اپنی باندی سے بغیر اس کی اجازت کے عزل جائز ہے پہلی حدیث میں حرہ سے عزل کی ممانعت ہے اور دوسری میں باندی سے عزل کی اجازت ہے۔

نیز باندی کا کوئی حق وطی میں نہیں ہے نہ اس کو مطالبہ وطی کا حق ہے لہٰذا پھر مولیٰ ہی عزل کے بارے میں مستقل اور متفرد ہوگا اور آزاد عورت کا حق ہے اس لئے وہ وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے قضاء شہوت کے لیے بھی اور تحصیل ولد کے لیے بھی تو جب اس کا حق ہے تو شوہر کو حق نہ ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے حق میں نقصان کرے۔ آزاد عورت کے اسی حق کی وجہ سے اس کو اختیار ملتا ہے جب کہ اس کا شوہر مقطوع الذکر یا عنین ہو باندی کے بارے میں گفتگو جب ہے کہ وہ اس کی باندی ہو ورنہ اگر دوسرے کی باندی سے نکاح کیا ہو تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کے حکم کو ہم کتاب النکاح میں بیان کر چکے ہیں دیکھئے ص ۳۲۲ ج ۲

تنبیہ...... حرۃ سے عزل والی حدیث کی تخریج ابن ماجہ نے کی ہے اور باندی سے عزل کی اجازت کی حدیث کی تخریج مسلم نے کی ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۲۵ ج ۴

فصل فی الاستبراء وغیرہ

ترجمہ...... یہ فصل ہے استبراء اور اس کے غیر کے بیان میں

تشریح ...... استبراء کے معنی صفائی طلب کرنا اور برأت طلب کرنا اور مراد یہ ہے کہ ایک حیض سے صفائی کرے یعنی خریدی ہوئی باندی سے وطی نہ کرے جب تک کہ اس کو حیض نہ آ جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے رحم میں پہلے آقا کا نطفہ ہو جس سے پانیوں کا اختلاط لازم آئے گا اور انساب کا اختلاط لازم آئے گا اور حاملہ میں حقیقۃً اختلاط ہوگا اور اور غیر حاملہ میں اختلاط کا توہم ہے۔

پھر استبرا کا حکم بائع کا بطریق استحباب ہے اور مشتری کو بطریق وجوب ہے جس کی وجوہات اور تفصیل آ رہی ہے۔

وغیرہ سے مراد مصافحہ اور معانقہ اور بوسہ لینے کا احکام ہیں۔

خریدی ہوئی باندی کا رحم جب تک صاف نہ ہو جائے وطی اور دواعی وطی ممنوع ہیں

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يلمسها ولا يقبلها ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يستبرئها والاصل فيه قوله عليه السلام في سبايا اوطاس الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة

ترجمہ...... فرمایا (محمدؒ نے جامع صغیر میں) اور جس نے کوئی باندی خریدی تو وہ اس سے وطی نہیں کرے گا اور نہ اس کو چھوئے گا اور نہ اس کا

بوسہ لے گا اور نہ اس کی شرمگاہ کی جانب شہوت سے دیکھے گا یہاں تک کہ وہ اس کو استبراء کرائے اور اصل اس میں فرمان نبی ﷺ ہے اوطاس کی گرفتار شدہ باندیوں کے سلسلہ میں، آگاہ ہو جاؤ حاملہ عورتوں سے وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ اپنا حمل جن دیں اور نہ بے حمل والیوں سے یہاں تک کہ وہ استبراء کریں ایک حیض سے۔

تشریح ...... یہ جامع صغیر میں امام محمدؒ کا فرمان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب تک خریدی ہوئی باندی کو ایک حیض نہ آئے جب تک اس سے وطی کرنے اور دواعی وطی سے احتراز کرے گا اور دلیل اس کی وہ حدیث ہے جو آنحضرت ﷺ نے غزوۂ حنین میں ارشاد فرمائی ہے کہ جو عورتیں گرفتار کی گئی ہیں ان میں سے جو حاملہ ہیں ان سے وطی نہ کی جائے جب تک کہ بچہ نہ ہو جائے اور جو بے حمل ہیں ان سے وطی نہ کی جائے جب تک کہ ایک حیض نہ آ جائے۔

تنبیہ حبالی، حبلیٰ کی جمع ہے بمعنی حاملہ، اور حیالی، حائل کی جمع ہے، وہ عورتیں جن کو حمل نہ ہوتا ہو اوطاس مکہ سے تین مراحل فاصلہ پر ایک جگہ کا نام ہے جہاں مشہور جنگ ہوئی تھی جس کو غزوۂ حنین کہتے ہیں۔

آقا پر استبراء واجب ہے اور گرفتار شدہ باندی وجوب استبراء کا سبب استحداث ملک ہے

افاد وجوب الا ستبراء على المولى ودل على السبب في المسبية وهو استحداث الملک واليد لانه هو الموجود في مورد النص وهذا لان الحكمة فيه التعرف عن برائة الرحم صيانة المياه المحترمة عن الاختلاط والا نساب عن الاشتباه وذلک عند حقيقة الشغل اوتوهم الشغل بماء محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب

ترجمہ اس حدیث نے فائدہ دیا مولیٰ پر استبراء کے وجوب کا اور دلالت کی اس سبب پر جو مسبیہ میں ہے (گرفتار شدہ میں) اور وہ سبب ملک اور قبضہ کا استحداث ہے اس لئے کہ یہ (استحداث) مورد نص میں موجود ہے اور یہ (استبراء کا وجوب) اسلئے کہ حکمت اس میں رحم کی برأت کو پہچاننا ہے بچانے کی غرض سے پانیوں کو اختلاط سے اور انساب کو بچانے کی غرض سے اشتباہ سے اور یہ بچانا حقیقی شغل یا شغل کے توہم کے وقت ہے محترم پانی کے ساتھ اور وہ (محترم پانی) یہ ہے کہ بچہ ثابت النسب ہو۔

تشریح ...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

۱- آقا پر استبراء واجب ہے۔

۲- گرفتار شدہ باندی میں وجوب استبراء کا سبب استحداثِ ملک ہے۔ لہٰذا یہ سبب جہاں ہوگا یہ حکم بھی وہاں ہوگا اور وجوب استبراء کی حکمت یہ ہے کہ رحم کا پانیوں کا اختلاط نہ ہو سکے اور انساب میں اشتباہ نہ ہو سکے اور محترم پانی سے مراد یہ ہے کہ وہ زنا کا پانی نہ بالفاظِ دیگر جب بچہ ثابت النسب ہوگا اس وقت پانی کو محترم شمار کیا جائے گا۔

حمل کی صورت میں حقیقۃً رحم کا دو پانیوں کے ساتھ اشتغال ہوگا اور حمل نہ ہونے کی صورت میں اشتغال کا توہم ہوگا۔

استبراء مشتری پر ہے نہ کہ بائع پر

و یجب علی المشتری لاعلی البائع لان العلة الحقیقیة ارادة الوطی والمشتری هو الذی یریده دون البائع فیجب علیه غیر ان الارادة امر مبطن فید ار الحکم علی دلیلها وهو التمکن من الوطی والتمکن انما یثبت بالملک والید فانتصب سببًا وادیر الحکم علیه تیسیراً فکان السبب استحداث ملک الرقبة المؤکد بالید

ترجمہ ...... اور استبراء مشتری پر واجب ہے نہ کہ بائع پر اس لئے کہ حقیقی علت وطی کا ارادہ ہے اور مشتری ہی وطی کا ارادہ کرتا ہے نہ کہ بائع تو مشتری پر واجب ہے علاوہ اس بات کے کہ ارادہ ایک امر مخفی ہے تو حکم کا مدار ہوگا ارادہ کی دلیل پر اور وہ وطی پر قدرت ہے اور قدرت ثابت ہوتی ہے ملک اور قبضہ سے تو یہی سبب بن کر قائم ہوگا اور سہولت کی غرض سے تمکن ہی کے اوپر حکم کا مدار ہوگا تو ہوگا سبب ملک رقبہ کا استحداث وہ ملک رقبہ جو قبضہ کے ساتھ مؤکد ہو۔

تشریح ...... استبراء مشتری پر واجب ہے بائع پر نہیں اسلئے کہ وجوب استبراء کی علت وطی کا ارادہ ہے اور وطی کا ارادہ مشتری کا ہے نہ کہ بائع کا لہٰذا وجوب استبراء مشتری پر ہوا نہ کہ بائع پر لیکن وطی کا ارادہ ایک مخفی اور پوشیدہ چیز ہے تو حکم کا مدار ارادہ کی دلیل پر رہے گا اور ارادہ کی دلیل وطی پر قدرت ہے اور ملک اور قبضہ کے حاصل ہونے سے وطی پر قدرت ثابت ہوگی۔

لہٰذا وطی پر قدرت کو سبب قرار دے کر اسی پر مدار حکم رکھا جائے گا۔

جہاں جہاں استحداث ملک و ید ہوگا وہاں وجوب استبراء کا حکم لاگو ہوگا

وتعدی الحکم الی سائر اسباب الملک کالشراء والهبة والوصیة والمیراث والخلع والکتابة وغیر ذالک وکذا یجب علی المشتری من مال الصبی ومن المراة ومن المملوک وممن لایحل له وطیها وکذا اذا کانت المشتراة بکرا لم توطا لتحقق السبب وادارة الاحکام علی الاسباب دون الحکم لبطونها فیعتبر تحقق السبب عند توهم الشغل

ترجمہ ...... اور حکم متعدی ہوگا تمام اسباب ملک کی جانب جیسے شراء اور ہبہ اور وصیت اور میراث اور خلع اور کتابت اور اس کے علاوہ اور ایسے ہی استبراء واجب ہے اس شخص پر جو خریدنے والا ہے بچہ کے مال سے، اور عورت سے اور مملوک سے اور اسی شخص سے کہ اس کیلئے اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اور ایسے جبکہ خریدی ہوئی باندی باکرہ ہو وطی نہیں کی جائے گی۔ سبب کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور احکام کو گھمانا اسباب پر ہے نہ کہ حکمتوں پر حکمتوں کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے تو اعتبار کیا جائے گا سبب کے متحقق ہونے کا شغل کے توہم کے وقت۔

تشریح ...... جب ماقبل میں مورد نص کے اندر سبب وجوب استبراء استحداث ملک و ید ثابت ہو چکا ہے تو یہ سبب جہاں جہاں بھی پایا جائے گا وہاں پر وجوب استبراء کا حکم ہوگا۔ لہٰذا خرید اور ہبہ اور وصیت اور میراث اور خلع اور کتابت اور صدقہ سب میں یہی حکم ہوگا۔ خلع کا مطلب یہ ہے کہ عورت نے شوہر کو خلع میں اپنی باندی دی تو شوہر پر استبراء واجب ہے کتابت کا مطلب یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام سے کہہ دیا ہو کہ ایک باندی خرید کر مجھے دے دو تو میں تجھے آزاد کردوں گا تو مولیٰ پر استبراء واجب ہے۔

اسی طرح اگر فقیر پر کوئی باندی صدقہ کردی تو فقیر کیلئے جائز نہیں کہ استبراء سے پہلے اس سے وطی کرے۔ اگر بچہ کی باندی خریدی یعنی بچہ کے باپ نے بیٹے کی باندی فروخت کردی۔ حالانکہ معلوم ہے کہ بچہ وطی نہیں کرسکتا اور نہ بچہ کے باپ کیلئے اس سے وطی کرنا حلال تھا۔ اسکے باوجود بھی مشتری کو وجوباً حکم دیا جائے گا کہ پہلے استبراء کرائے پھر اس سے وطی کرے کیونکہ سبب یعنی استحداث ملک و ید موجود ہے۔

اسی طرح اگر کسی عورت کی باندی خریدی اب بھی یہی حکم ہے اسی دلیل سے۔ اسی طرح اگر عبد ماذون لہ فی التجارت ہو اور اس نے کوئی باندی خریدی ہو تو اس کو اس باندی سے وطی جائز نہیں کیونکہ یہ باندی اس کی مملوک نہیں اور اگر غلام ماذون پر قرض ہو جو اس کی گردن کو گھیرے ہوئے تو مولیٰ کیلئے بھی اس سے وطی کرنا حلال نہیں بہر حال پھر اس غلام سے اسی باندی کو مولیٰ نے خرید لیا تو مولیٰ کیلئے جائز نہیں کہ استبراء سے پہلے اس سے وطی کرے اسی دلیل سے جو بیان کی جا چکی ہے۔

اسی طرح اگر کسی کی ملک میں اس کی رضاعی بہن ہے جس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے پھر اس نے اس کو فروخت کردیا تو مشتری کیلئے استبراء سے پہلے وطی جائز نہیں ہے اسی دلیل سابق سے۔

ایک شخص نے ایک باندی خریدی جو ابھی باکرہ ہے اس کا بھی یہی حکم ہے کہ استبراء سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ سبب استحداث ملک و ید متحقق ہے اور احکام کا مدار اسباب پر ہوتا ہے حکمتوں پر نہیں ہوتا کیونکہ حکمت تو ایک امر مخفی ہے لہٰذا جب سبب پایا گیا اور شغل کا توہم ہے تو حکم ثابت ہوگا۔

مذکورہ علت پر متفرع ہونے والی چند جزئیات

وكذا لايجتزأ بالحيضة التي اشترأها في اثنائها ولا بالحيضة التي حاضتها بعد الشرأ وغيره من اسباب الملك قبل القبض ولا بالولادة الحاصلة بعدها قبل القبض خلافا لابي يوسف لان السبب استحداث الملك واليد والحكم لا يسبق السبب وكذا لا يجتزأ بالحاصل قبل الاجازة في بيع الفضولي وان كانت في يد المشتري ولا بالحاصل بعد القبض في الشرأ الفاسد قبل ان يشتريها شراء صحيحا لما قلنا

ترجمہ ..... اور ایسے ہی اکتفا نہیں کیا جائے گا اس حیض پر جس کے بیچ میں اس کو خریدا ہے اور نہ اس حیض پر جو شراء یا اس کے غیر کے بعد جو غیر کے اسباب ملک میں سے ہے آیا ہے قبضہ سے پہلے اور نہیں اکتفاء کیا جائے گا اس ولادت پر جو اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے حاصل ہوئی ہے۔ بخلاف ابو یوسفؒ کے اسلئے کہ سبب ملک اور ید کا استحداث ہے اور حکم سبب سے مقدم نہیں ہوگا اور ایسے ہی اکتفاء نہیں کیا جائے گا اس حیض پر جو اجازت سے پہلے آیا ہے فضولی کی بیع میں اگر وہ باندی مشتری کے قبضہ میں ہو اور نہیں اکتفاء کیا جائے گا اس حیض پر جو آیا ہے قبضہ کے بعد شراء فاسد میں اس سے پہلے کہ وہ اس کو شراء صحیح کے ساتھ خریدے اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح استحداث ملک و ید کے بعد ایک حیض سے استبراء واجب ہے۔ اس پر چند جزئیات متفرع ہوتی ہیں۔

۱- جب باندی کو خریدا تو وہ حیض میں تھی تو یہ حیض استحداث ملک و ید کے بعد نہیں آیا بلکہ اس کا آغاز پہلے ہو چکا ہے لہٰذا اس حیض پر بس نہیں ہوگا بلکہ اس کے بعد دوسرے حیض سے استبراء واجب ہوگا۔

۲- شراء یا دوسرے اسباب ملک کے بعد حیض آیا ہے لیکن ابھی تک قبضہ نہیں ہوا تھا تو یہ حیض کافی نہیں بلکہ دوسرے حیض سے استبراء واجب ہے اسلئے کہ سبب وہ ثبوت ملک اور ید دونوں ہیں تو بغیر قبضہ کے سبب تام نہیں ہوا تو ابھی سبب اور حکم بھی ثابت نہیں ہوگا۔

۳- اسباب ملک کے بعد باندی کو بچہ ہوا۔ لیکن ابھی تک قبضہ نہیں ہوا تھا تو یہ ولادت ناکافی ہے بلکہ اس کے بعد حیض سے استبراء واجب ہے۔ اس باب میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ رحم یقیناً فارغ ہو چکا ہے تو اسی پر اکتفاء جائز ہے جیسے اگر قبل الدخول طلاق دیدی ہو تو اسی وجہ سے عدت واجب نہیں ہے تو یہاں استبراء نہ ہونا چاہئے۔ مگر ہماری دلیل وہی ہے جو بارہا گذر چکی ہے کہ وجوب استبراء کا سبب استحداث ملک و ید ہے اور حکم سبب کے بعد آیا کرتا ہے نہ کہ سبب سے پہلے۔

۴- ایک فضولی نے کسی کیلئے باندی خریدی تو یہ بیع اصیل کی اجازت پر موقوف ہے ابھی تک اصیل نے اجازت نہیں دی تھی کہ باندی کو حیض آ گیا تو یہ حیض کافی نہیں ہے اسی دلیل سابق سے اور اگر یہ باندی پہلے سے اصیل کے قبضہ میں ہو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ قبضہ امانت کا تھا یا اجازت وغیرہ کا۔

۵- زید نے ایک باندی شراء فاسد کے ساتھ خریدی اور اس کو حیض آ گیا پھر زید نے از سرنو شراء صحیح کے ساتھ اس باندی کو خریدا تو پہلا حیض کافی نہیں بلکہ دوسرے حیض سے استبراء واجب ہے اسی دلیل سابق سے۔

اس باندی میں استبراء واجب ہے، جس میں مشتری کا کچھ حصہ ہو پھر وہ باقی خریدے

ويجب في جارية للمشترى فيها شقص فاشترى الباقي لان السبب قد تم الان والحكم يضاف الى تمام العلة ويجتزأ بالحيضة التي حاضتها بعد القبض وهي مجوسية او مكاتبه بان كاتبها بعد الشراء ثم اسلمت المجوسية او عجزت المكاتبة لوجودها بعد السبب وهو استحداث الملك واليد اذهو مقتض للحل والحرمة لمانع كما في حالة الحيض.

ترجمہ۔۔۔ اور استبراء واجب ہے اس باندی میں کہ مشتری کا اس میں کچھ حصہ ہو پھر وہ باقی کو خریدے اسلئے کہ سبب اب پورا ہوا ہے اور حکم کی اضافت پوری علت کی جانب ہوتی ہے اور اکتفاء کیا جائے گا اس حیض پر جو باندی کو آیا ہے قبضہ کے بعد حالانکہ وہ مجوسیہ ہے یا مکاتبہ ہے اس طریقہ پر کہ اس کو مولیٰ نے مکاتبہ بنا دیا ہو شراء کے بعد پھر مجوسیہ مسلمان ہوگئی یا مکاتبہ عاجز ہوگئی ہو حیض کے پائے جانے کی وجہ سے سبب کے بعد اور سبب ملک اور ید کا استحداث ہے اسلئے کہ سبب علت کو مقتضی ہے اور حرمت ایک مانع کی وجہ سے ہے جیسے حیض کی حالت میں۔

تشریح۔۔۔ اگر باندی میں زید کا کچھ حصہ ہو تو ابھی زید کیلئے جائز نہیں کہ اس سے وطی کرے۔ کیونکہ ابھی سبب تام نہیں ہے پھر زید نے باقی کو خرید لیا تو اب سبب تام ہوا ہے اس کے بعد والے حیض سے استبراء واجب ہے اس سے پہلے جو حیض گذرا ہے اس سے استبراء حاصل نہیں ہوگا۔

زید نے ایک باندی خریدی جو مجوسیہ ہے پھر اس کو ایک حیض آ گیا کہ وہ مسلمان ہوگئی تو جو حیض گذر چکا ہے اسی سے استبراء ہوگیا کیونکہ وہ حیض استحداث ملک و ید کے بعد آیا ہے وہ دوسری بات تھی کہ اس کے مجوسیہ ہونے کی وجہ سے اس کیلئے اس سے وطی جائز نہیں

تھی۔ جیسے اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی جائز نہیں ہوتی تو استحداث ملک وید وطی کو حلال کرنے والا ہے مگر یہاں ایک مانع کی وجہ سے حلت نہیں ہوئی تھی اب وہ مانع زائل ہو گیا اور وہ مسلمان ہو گئی تو اب وطی جائز ہو گئی اسی طرح زید نے ایک باندی خریدی اور اس کو مکاتبہ بنا دیا اسی کے دوران اس کو حیض آ گیا پھر اس نے بدل کتابت کو ادا کرنے سے اپنی عاجزی ظاہر کر کے عقد کتابت کو فسخ کر دیا تو مولی کیلئے جائز ہے کہ اس سے وطی کرے اور جدید استبراء نہ کرائے۔ کیونکہ جو حیض مکاتبہ ہونے کی صورت میں آ چکا ہے وہ استحداث ملک وید کے بعد آیا ہے تو ایک مانع کی وجہ سے وطی حلال نہیں تھی اور وہ اس کا مکاتبہ ہونا تھا اب وہ مانع زائل ہو گیا اور وطی جائز ہو گئی۔

خلاصۂ کلام..... مکاتبہ اور مجوسیہ کا اس باب میں ایک ہی حکم ہے۔

بھاگی ہوئی واپس آجائے تو استبراء واجب نہیں

ولا يجب الاستبراء اذا رجعت الابقة اوردت المغصوبة او المواجرة اوفكت المرهونة لانعدام السبب وهو استحداث الملك واليدوهو سبب متعين فادير الحكم عليه وجودا وعدما ولها نظائر كثيرة كتبنا ها في كفاية المنتهى

ترجمہ..... اور استبراء واجب نہیں ہے جبکہ بھاگی ہوئی باندی واپس آجائے یا غصب کی ہوئی باندی واپس کر دی جائے یا اجرت پر دی ہوئی باندی واپس کر دی جائے یا مرہونہ کو چھڑا لیا جائے سبب کے نہ ہونے کی وجہ سے اور سبب وہ ملک اور ید کا استحداث ہے اور یہ سبب متعین ہے تو حکم اسی پر دائر رکھا جائے گا وجود اور عدم کے اعتبار سے اور اس کی بہت سی نظیریں ہیں جس کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

تشریح..... کوئی باندی فرار ہو گئی تھی پھر واپس اپنے مولی کے پاس آ گئی تو اگرچہ احتمال ہے کہ کسی نے اس کے ساتھ وطی کر لی ہو اس کے باوجود بھی استبراء واجب نہ ہوگا۔ کسی نے کسی کی باندی غصب کر لی اور پھر واپس کر دی اگرچہ احتمال ہے کہ غاصب نے یا کسی اور نے باندی کے ساتھ وطی کر لی ہو اس کے باوجود مولیٰ پر استبراء واجب نہیں ہے۔

کسی نے اپنی باندی کسی دوسرے کو اجارہ پر دی پھر مستاجر نے اس کو واپس کر دیا تو اگرچہ احتمال ہے کہ متاجر نے اس باندی کے ساتھ وطی حرام کر لی ہو اس کے باوجود مولی پر استبراء واجب نہیں ہے۔ کسی نے اپنی باندی گروی رکھی پر قرض ادا کر کے چھڑا لی گئی تو اگرچہ اس میں احتمال ہے کہ جس کے پاس رکھی گئی تھی اس نے اس سے وطی کر لی ہو اس کے باوجود مولیٰ پر استبراء واجب نہیں کیونکہ استبراء کا سبب ایک ہی متعین ہے یعنی استحداث ملک وید اور یہ یہاں مفقود ہے کیونکہ وہ پہلے ہی سے اس کی ملکیت میں ہے تو سبب نہیں پایا گیا لہٰذا حکم بھی نہیں پایا جائے گا کیونکہ جب سبب ہوگا تو حکم ہوگا اور جب سبب نہ ہوگا تو حکم بھی نہ ہوگا اسی کو مصنفؒ نے ''**فادير الحكم عليه وجودا او عدما**'' سے تعبیر کیا ہے۔

وجوب استبراء سے پہلے وطی اور دواعی وطی حرام ہیں

واذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطى حرم الدواعى لافضائها اليه او لا حتمال وقوعها فى غير الملك

علی اعتبار ظهور الحبل ودعوة البائع

ترجمہ ...... اور جبکہ استبراء کا وجوب ثابت ہو گیا اور وطی حرام ہو گئی تو دواعی وطی حرام ہوں گے دواعی کے پہنچانے کی وجہ سے وطی کی جانب یا دواعی کے وقوع کے احتمال کی وجہ سے غیر ملک میں ظہور حمل کے اعتبار پر اور بائع کے دعویٰ کے اعتبار پر۔

تشریح ...... صورت مذکورہ میں مولیٰ پر استبراء واجب ہے اور وطی حرام ہے لہٰذا دواعی وطی بھی حرام ہوں گے اسلئے دواعی وطی مفضی الی الوطی ہیں۔ نیز احتمال ہے کہ دواعی وطی کا وقوع غیر کی ملک میں ہو جائے اس طریقہ پر کہ باندی کو حمل ظاہر ہو جائے اور بائع اس کے حمل کے بارے میں دعویٰ کر دے کہ میرا ہے تو یہ باندی بائع کی ام ولد ہوگی جس کی بیع جائز نہیں تو بیع فسخ ہو جائے گی تو معلوم ہوا کہ جو دواعی وطی معرض ظہور میں آئے تھے وہ غیر کی ملک میں واقع ہوئے تھے اسی وجہ سے یہاں وطی کے ساتھ ساتھ دواعی وطی سے بھی منع کیا جائے گا۔

حائضہ سے دواعی وطی حرام نہیں

بخلاف الحائض حيث لاتحرم الدواعي فيها لانه لا تحتمل الوقوع في غير الملك ولانه زمان نفرة فالاطلاق في الدواعي لا يفضي الى الوطي والرغبة في المشتراة قبل الدخول اصدق الرغبات فتفضي اليه

ترجمہ ...... بخلاف حائضہ کے اس حیثیت سے کہ حیض میں دواعی وطی حرام نہیں ہیں اسلئے کہ غیر کی ملک میں وقوع کا احتمال نہیں ہے اور اسلئے کہ یہ نفرت کا زمانہ ہے تو دواعی کی اباحت مفضی الی الوطی نہیں ہے اور خریدی ہوئی باندی میں دخول سے پہلے سچی رغبت ہے تو دواعی وطی کی جانب مفضی ہوں گے۔

تشریح ...... یہاں ایک سوال پیدا ہوتا تھا کہ جب وطی کے حرام ہونے کی وجہ سے دواعی وطی حرام ہیں تو حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا تو حرام ہے لیکن دواعی وطی حرام نہیں ہیں تو اس کا جواب دیا کہ یہاں دواعی میں یہ احتمال نہیں ہے کہ وہ غیر کی ملک میں واقع ہو جائیں بخلاف اول کے (کما مر)

نیز حالت حیض نفرت کا زمانہ ہے تو یہاں دواعی کی اباحت مفضی الی الوطی نہیں ہے۔ بخلاف مشتراۃ کے کہ اس میں دخول سے پہلے رغبت صادقہ ہے تو اس میں دواعی کی اباحت مفضی الی الوطی ہوگی۔

مسبیہ (گرفتار) سے دواعی وطی کا حکم

ولم يذكر الدواعي في المسبية وعن محمد انها لا تحرم لانها لا تحتمل وقوعها في غير الملك لانه لو ظهربها حبل لاتصح دعوة الحربي بخلاف المشتراة على ما بينا.

ترجمہ ...... اور دواعی کا مسبیہ کے بارے میں (ظاہر الروایۃ میں) ذکر نہیں کیا گیا اور محمدؒ سے منقول ہے کہ دواعی حرام نہیں ہیں اسلئے کہ ان کے غیر ملک میں وقوع کا احتمال نہیں ہے۔ اسلئے کہ اگر اس کو حمل ظاہر ہو گیا تو حربی کا دعویٰ صحیح نہیں ہے بخلاف مشراۃ کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... جس عورت کو گرفتار کیا گیا اور وہ کسی مجاہد کے حصہ میں آ گئی تو استبراء سے پہلے اس سے وطی کرنا جائز نہیں لیکن دواعی وطی کا کیا حکم ہے اس سلسلے میں ظاہر الروایۃ میں کچھ مذکور نہیں ہے لیکن نوادر میں امام محمدؒ سے منقول ہے کہ دواعی حرام نہیں ہے کیونکہ یہاں دواعی وطی میں یہ احتمال نہیں ہے کہ وہ غیر کی ملک میں واقع ہو جائیں اسلئے کہ اگر یہاں حمل بھی ظاہر ہو جائے تو اس کے حربی شوہر کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور مشتراۃ میں بائع کا دعویٰ مقبول اور مسموع ہوگا۔ (کمامر)

حاملہ کا استبراء وضع حمل ہے

والاستبراء في الحامل بوضع الحمل لما روينا وفي ذوات الاشهر بالاشهر لانه اقيم في حقهن مقام الحيض كما في المعتدة

ترجمہ ...... اور حاملہ میں استبراء وضع حمل کے ساتھ ہوگا اسی دلیل سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور مہینہ والیوں میں مہینہ کے ساتھ اسلئے کہ مہینہ ان کے حق میں حیض کے قائم مقام ہے جیسے معتدہ کے اندر۔

تشریح ...... جس باندی کو حمل ہے اس کا استبراء وضع حمل سے ہوگا اس کی دلیل ماقبل میں روایت کردہ حدیث ہے یعنی **الا لا توطا الحبالیٰ حتی یضعن حملهن ولا الحیالیٰ حتیٰ یستبرئن بحیضة** اور جو صغیرہ یا آئسہ ہے ان کا استبراء ایک مہینہ سے ہوگا کیونکہ ان کے حق میں مہینہ حیض کے قائم مقام ہے جیسے وہ عورت جو عدت طلاق گذارے اور اس کو حیض نہ آتا ہو تو وہ مہینوں سے عدت گذارتی ہے ایسے ہی یہاں ہوگا۔

وہ باندی جو استبراء مہینہ سے کر رہی تھی درمیان میں حیض آ گیا تو استبراء حیض سے ہوگا

واذا حاضت في اثنائه بطل الاستبراء بالايام للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل كما في العدة فان ارتفع حيضها تركها حتى اذا تبين انها ليست بحامل وقع عليها وليس فيه تقدير في ظاهر الرواية

ترجمہ ...... اور جبکہ مہینہ کے بیچ میں اس کو حیض آ جائے تو ایام سے استبراء باطل ہو گیا اصل کے اوپر قدرت کی وجہ سے بدل کے ذریعہ حصول مقصود سے پہلے جیسے عدت میں۔ پس اگر اس کا حیض مرتفع ہو جائے (ممتد ہو جائے) تو اس کو چھوڑے رکھے (وطی نہ کرے) یہاں تک کہ جب یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے تو اس سے وطی کرے اور اس میں ظاہر الروایۃ میں کوئی تقدیر نہیں ہے۔

تشریح ...... وہ باندی جس کو حیض نہیں مہینہ سے استبراء کر رہی تھی کہ درمیان میں اس کو اتفاق سے حیض آ گیا تو اب استبراء حیض سے ہوگا اور ایام سے جو استبراء اس نے کیا وہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ جب بدل سے حصول مقصد سے پہلے پہلے اصل کے اوپر قدرت ہو جائے تو وہاں یہی حکم ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا عورت میں بھی یہی ہے کہ عورت مہینوں سے عدت گذار رہی تھی کہ درمیان عدت اس کو حیض آ گیا تو اب عدت حیض سے گذارنا واجب ہو گیا۔ باندی ممتدۃ الطہر ہے تو اس میں کیا کیا جائے تو فرمایا کہ اس سے وطی نہ کرے۔ ہاں جب ظاہر ہو جائے کہ اس کو حمل نہیں ہے اب اس سے وطی کر سکتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ یہ کتنی مدت میں ظاہر ہوگا تو ظاہر الروایۃ میں اسکی کوئی تعیین نہیں ہے۔

ممتد الطہر سے کب تک وطی سے رکے گا

وقيل يتبين بشهرين اوثلثة وعن محمد اربعة اشهر و عشر وعنه شهر ان و خمسة ايام اعتبارا بعدة الحرة والامة في الوفاة وعن زفر سنتان وهو رواية عن ابي حنيفة

ترجمہ ... اور کہا گیا ہے کہ دو یا تین ماہ میں ظاہر ہو جائے گا اور محمدؒ سے منقول ہے چار ماہ اور دس دن اور محمدؒ سے منقول ہے دو ماہ اور پانچ دن حرہ یا باندی کی عدت پر قیاس کرتے ہوئے وفات میں اور زفرؒ سے منقول ہے دو سال اور یہی ایک روایت ہے ابو حنیفہؒ سے۔

تشریح ... ممتدۃ الطہر میں کب تک وطی سے رکے تو اس میں مصنفؒ نے چار قول نقل کیے ہیں۔

۱- بعض مشائخ کا قول ہے کہ دو یا تین مہینہ تک رکے کیونکہ اتنی مدت میں یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ وہ حاملہ نہیں ہے ورنہ حمل ہوتا تو پیٹ پھول جاتا اور پستانوں میں دودھ آ جاتا۔

۲- چار مہینے دس دن اسلئے کہ یہ حرۃ کی عدت وفات ہے۔

۳- دو ماہ پانچ دن اسلئے کہ یہ باندی کی عدت وفات ہے۔

۴- قول زفرؒ دو سال کیونکہ اتنی مدت تک بچہ پیٹ میں رہ سکتا ہے آگے نہیں رہے گا۔

تنبیہ ... سکب الانہر ص ۱۷۱ ج ۲ پر کہا ہے کہ اس میں آٹھ قول ہیں ان میں سے احوط دو سال کا قول ہے اور ارفق دو ماہ اور پانچ دن کا و علیه الفتوىٰ كما في الكافي ... الخ درمختار اور شامی ص ۲۴۰ ج ۵ پر بھی کہا ہے و بہ یفتیٰ۔

استبراء کے اسقاط کیلئے حیلہ کا حکم

ولا باس بالاحتيال لا سقاط الاستبرأ عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقد ذكرنا الوجهين في الشفعة والماخوذ قول ابي يوسف فيما اذا علم ان البائع لم يقربها في طهرها ذلك وقول محمد فيما اذا قربها

ترجمہ ... حضرت مصنفؒ نے فرمایا اور استبراء کو ساقط کرنے کیلئے حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے ابو یوسفؒ کے نزدیک اختلاف ہے محمدؒ کا اور ہم نے دونوں وجہوں کو شفعہ میں ذکر کر دیا ہے اور لائق عمل ابو یوسفؒ کا قول ہے اس صورت میں جبکہ معلوم ہو کہ بائع نے اس سے وطی نہیں کی ہے اس کے اس طہر میں اور محمدؒ کا قول ہے اس صورت میں جبکہ اس سے وطی کی ہو۔

تشریح ... امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسقاط استبراء کے حیلہ میں کوئی حرج نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم کتاب الشفعہ میں دونوں کی دلیلیں بیان کر چکے ہیں پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ بائع نے اس باندی سے اس طہر میں وطی نہیں کی تو امام ابو یوسفؒ کا قول لیا جائے گا ورنہ امام محمدؒ کا۔ مجمع الانہر ص ۵۲۳ ج ۲ پر ہے کہ اسی تفصیل پر فتویٰ دیا جائے گا۔

پہلا حیلہ

والحيلة اذا لم تكن تحت المشترى حرة ان يتزوجها قبل الشرأثم يشتريها

ترجمہ..... اور حیلہ جب کہ مشتری کے تحت میں کوئی آزاد عورت نہ ہو یہ ہے کہ وہ اس باندی سے خریدنے سے پہلے نکاح کرلے پھر اس کو خریدلے۔

تشریح..... مصنفؒ نے یہاں دو حیلے بیان کیئے ہیں یہ پہلا حیلہ ہے کہ اگر مشتری کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ وہ پہلے اس باندی سے نکاح کرلے۔ پھر اس کو خریدے خریدتے ہی نکاح ختم ہوگیا اور استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ اپنی منکوحہ کو خریدنے سے استبراء واجب نہیں ہوا کرتا۔ اور نکاح میں حرہ ہونے کی قید اسلئے لگائی کہ اگر نکاح میں حرہ ہو تو پھر باندی سے نکاح جائز نہیں اسی طرح اگر اس کے نکاح میں چار باندی ہوں تب بھی یہ حیلہ کارگر نہ ہوگا۔ کیونکہ اس باندی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

دوسرا حیلہ

ولو كانت فالحيلة ان يزوجها البائع قبل الشرااو المشترى قبل القبض ممن يوثق به ثم يشتريها ويقبضها اويقبضها ثم يطلق الزوج لان عند وجود السبب وهو استحداث الملك المؤكدبالقبض اذا لم يكن فرجها حلا لاله لا يجب الاستبرأ وان حل بعد ذلك لان المعتبرا وان وجود السبب كما اذا كانت معتدة الغير

ترجمہ..... اور اگر ہو تو حیلہ یہ ہے کہ بائع شراء سے پہلے اس کا نکاح کردے یا مشتری کردے قبضہ سے پہلے اس آدمی کے ساتھ جس پر اعتماد کیا جاتا ہو پھر مشتری اس کو خریدے اور قبضہ کرے (پہلی صورت میں) یا اس پر قبضہ کرے (دوسری صورت میں) پھر شوہر اس کو طلاق دے اسلئے کہ سبب کے پائے جانے کے وقت اور وہ اس ملک کا استحداث ہے جو قبضہ سے مؤکد ہے جب اس کی شرمگاہ اس کیلئے حلال نہیں تھی تو استبراء واجب نہ ہوگا اگرچہ اس کے بعد حلال ہوگئی اس لئے کہ معتبر سبب کے پائے جانے کا وقت ہے۔ جیسا کہ جبکہ وہ غیر کی معتدہ ہو۔

تشریح..... یہ دوسرا حیلہ ہے کہ جس شخص پر اعتماد ہو کہ یہ اس کو طلاق دےدے گا اور اس سے وطی نہیں کرے گا تو بائع شراء سے پہلے اس سے اس کا نکاح کردے یا مشتری قبضہ سے پہلے اس سے اس کا نکاح کردے تو ان دونوں صورتوں میں استحداث ملک وید کے وقت مشتری کیلئے اس کی شرمگاہ حلال نہیں ہے۔ تو مشتری پر استبراء بھی واجب نہ ہوگا پھر اس کا شوہر اس کو طلاق دےدے چونکہ طلاق قبل الدخول ہے اسلئے عدت بھی واجب نہ ہوگی اور نہ مولیٰ پر استبراء واجب ہوگا اس لئے کہ استحداث ملک وید کے وقت شرمگاہ کے حلال نہ ہونے کی وجہ سے استبراء واجب نہیں ہوا تھا اور اب اسلئے واجب نہ ہوگا کہ اس وقت ملک اور ید کا استحداث نہیں ہے اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کسی نے ایک باندی خریدی جو کسی کی منکوحہ تھی اور اس کے شوہر نے اس کو طلاق دےدی تھی۔ جس کی وہ عدت گذار رہی تھی کہ مولیٰ نے اس کو فروخت کردیا تو مشتری اس سے وطی نہیں کرے گا جب تک کہ اس کی عدت نہ گذر جائے پھر عدت کے گزرنے کے بعد کیا مشتری پر استبراء واجب ہے فرمایا کہ نہیں کیونکہ باندی جب خریدی تھی اس وقت باندی کی شرمگاہ اس کیلئے حلال نہیں تھی اور جب

حلال ہوئی ہے اس وقت استحداث ملک وید نہیں ہوا۔

کفارہ ظہار ادا کرنے والے کیلئے اپنی بیوی سے وطی اور دواعی وطی حرام ہے

قال ولا یقرب المظاهر ولا یلمس ولا یقبل ولا ینظر الی فرجها بشهوة حتی یکفر لانه لما حرم الوطی الی ان یکفر حرم الدواعی للافضاء الیه لان الاصل ان سبب الحرام حرام کما فی الاعتکاف والاحرام وفی المنکوحة اذا وطئت بشبهة

ترجمہ...... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اور مظاہر جماع نہیں کرے گا اور نہ چھوئے گا اور نہ بوسہ لے گا اور نہ شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کی جانب دیکھے گا یہاں تک کہ کفارہ ادا کر دے اسلئے کہ کفارہ دینے تک جب وطی حرام ہے تو دواعی حرام ہیں (ان کے) وطی تک مفضی ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب حرام ہے جیسے اعتکاف میں اور احرام میں اور منکوحہ میں جبکہ وہ شبہہ کے ساتھ وطی کر لی گئی ہو۔

تشریح...... جس شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہے تو کفارہ دینے سے پہلے مظاہر کو جائز نہیں کہ وہ اس عورت سے وطی کرے اسی طرح دواعی وطی بھی سب کے سب حرام ہوں گے تاکہ دواعی مفضی الی الوطی نہ بن جائیں اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے تو جب وطی حرام تو اس کے دواعی بھی حرام ہوں گے جیسے اعتکاف میں وطی حرام ہے تو دواعی وطی بھی حرام ہوں گے اور حالت احرام میں محرم کیلئے وطی حلال نہیں تو دواعی وطی بھی حلال نہیں ہوں گے اور اگر کسی کی بیوی سے کسی شبہہ میں وطی کر لی یعنی اپنی بیوی یا اپنی باندی سمجھ کر تو وہ عدت گذارے گی اور عدت گذرنے سے پہلے اس کا شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا اور نہ دواعی وطی حلال ہیں۔

سوال کا جواب

بخلاف حالة الحیض والصوم لان الحیض یمتد شطر عمرها والصوم یمتد شهراً فرضاً واکثر العمر نفلا ففی المنع عنها بعض الحرج ولا کذالک ماعددنا ها لقصور مددها وقد صح ان النبی علیه السلام کان یقبل وهو صائم ویضاجع نساء ه وهن حیض.

ترجمہ...... بخلاف حالت حیض کے اور روزہ کے اسلئے کہ حیض ممتد ہوتا ہے اس کی عمر کے نصف میں اور روزہ ممتد ہوتا ہے ایک مہینہ تک فرض کے طور پر اور عمر کے اکثر حصہ میں نفلی طور پر تو دواعی سے منع کرنے میں کچھ حرج ہے اور جن کو ہم نے شمار کرایا ہے وہ ایسے نہیں ہیں ان کی مدتوں کے کم ہونے کی وجہ سے اور یہ بات درجۂ صحت کو پہنچی ہوئی ہے کہ نبی علیہ السلام روزہ کی حالت میں بوسہ لیا کرتے اور اپنی بیویوں کے پاس لیٹتے تھے حالانکہ وہ حائضہ ہوتی تھیں۔

تشریح...... یہاں یہ سوال ہو رہا تھا کہ جب قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے تو پھر حالت حیض میں اور روزہ میں وطی حرام ہے لیکن دواعی وطی حرام نہیں ہیں؟ تو فرمایا کہ چونکہ حیض تو کم وبیش عورت کو عمر کے نصف حصہ میں آتا رہتا ہے اور اسی طرح روزہ کی مدت اگر وہ فرض ہو تو ایک ماہ ہے اور نفلی ہو تو عمر کا اکثر حصہ ہے تو اگر یہاں دواعی سے منع کر دیا جاتا تو حرج کثیر لازم آتا اور پہلی صورت میں یہ

بات نہیں ہے کیونکہ ان کی مدتیں کم ہیں اور حدیث میں بھی آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ روزہ کی حالت میں بوسہ لیا کرتے تھے اور حالت حیض میں ازواج مطہرات کے پاس لیٹ جاتے تھے۔

جس کے پاس دو بہنیں باندیاں ہیں دونوں کا شہوت سے بوسہ لیا کسی ایک سے بھی جماع اور بوسہ نہیں کرے گا نہ چھوئے گا اور نہ فرج کی طرف دیکھے گا یہاں تک کہ ایک فرج کا کسی اور کو مالک بنادے

قال ومن له امتان اختان فقبلهما بشهوة فانه لا يجامع واحدة منهما ولا يقبلها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غيره بملك او نكاح او يعتقها

ترجمہ ..... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس کی دو باندی بہنیں ہوں پس اس نے ان دونوں کا شہوت سے بوسہ لیا تو وہ ان دونوں میں سے کسی سے جماع نہیں کرے گا اور نہ کسی ایک کا بوسہ لیگا اور نہ اس کو چھوئے گا اور نہ اس کی شرمگاہ کی جانب دیکھے، یہاں تک کہ مالک بنادے دوسری کی فرج کا اپنے غیر کو ملک کے ساتھ یا نکاح کے ساتھ یا اس کو آزاد کردے۔

تشریح ..... بنص قرآنی جمع بين الاختين حرام ہے۔ نکاح کے اعتبار سے بھی اور وطی کے اعتبار سے بھی اور شہوت سے بوسہ لینا وغیرہ بھی وطی کے حکم میں ہے تو جب کسی کی ملک میں دو ایسی باندی ہوں جو آپس میں بہنیں ہوں اور مولیٰ نے ان دونوں کا شہوت سے بوسہ لے لیا تو وہ اب ان دونوں کے درمیان جامع ہو گیا لہذا اب وہ ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہ وطی کر سکتا ہے اور نہ شہوت سے بوسہ لے سکتا اور نہ چھو سکتا اور نہ کسی کی شرمگاہ کی جانب شہوت سے دیکھ سکتا ہے ہاں اگر وہ ایک فرج کا دوسرے کو مالک بنادے یا ایک کا نکاح کردے یا ایک کو آزاد کردے تو دوسری کے ساتھ وطی جائز ہے۔

تنبیہ ..... اگر اس نے صرف ایک کا بوسہ لیا تو اس سے وطی جائز ہے نہ کہ دوسری سے نیز اگر بوسہ شہوت کے ساتھ نہ ہو تو وہ عدم کے درجہ میں ہے۔

دو مملوکہ بہنوں کو باعتبار وطی جمع کرنا جائز نہیں

واصل هذا ان الجمع بين الاختين المملوكتين لا يجوز وطيا لاطلاق قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولا يعارض بقوله تعالى اوماملكت ايمانكم لان الترجيح للمحرم

ترجمہ ..... اس کی اصل یہ ہے کہ ایسی دو بہنوں کے درمیان جو دونوں مملوکہ ہوں باعتبار وطی جمع کرنا جائز نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وان تجمعوا بين الختين'' کے اطلاق کی وجہ سے اور معارضہ نہیں کیا جائے گا فرمان باری ''او ما ملكت ايما نكم'' سے اس لئے کہ ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

تشریح ..... اب مسئلہ مذکورہ کی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''وان تجمعو بين الاختين'' مطلق ہے جس میں دو

بہنوں سے نکاح کرنا بھی شامل ہے اور دو مملوکہ باندیوں کو وطی میں جمع کرنا بھی داخل ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ "فما ملکت ایمانکم" میں عموم ہے کہ خواہ جتنی باندی ہوں ان سے وطی کرنا وغیرہ حلال ہے تو دونوں آیتوں میں تعارض ہو گیا اول سے حرمت اور ثانی سے حلت ثابت ہوتی ہے تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ ان میں کچھ تعارض نہیں بلکہ تعارض دو برابر کی چیزوں میں ہوتا ہے اور یہاں تعارض نہیں کیوں کہ برابری نہیں اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ محرم کو مبیح پر ترجیح ہوئی ہے نیز اول میں اطلاق اور ثانی میں عموم ہے اور مطلق اور عام میں معاوضہ نہیں ہوتا، نیز "او ما ملکت ایمانکم" میں رضاعی بہن اور ماں نیز مجوسیہ باندی بھی داخل ہے حالانکہ یہ باتفاق حرام ہیں تو معلوم ہوا کہ "ماملکت ایمانکم" عام نہیں بلکہ مخصوص منہ البعض ہے تو پہلی آیت سے دو باندیوں سے وطی کرنا بھی اس سے خاص کرلیا جائے گا۔

خلاصۂ کلام...... آیت سے ثابت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح بطور ملک کے وطی میں جمع کرنا بھی حرام ہے۔

اور نہ دونوں مملوکہ بہنوں کو دواعی میں جمع کرنا جائز ہے

وكذا لايجوز الجمع بينهما في الدواعي لا طلاق النص ولان الدواعي الى الوطي بمنزلة الوطي في التحريم على ما مهدناه من قبل فاذا قبلهما فكانه وطيهما ولو وطيهما ليس له ان يجامع احد هما ولا ان ياتي بالدواعي فيهما فكذا اذا قبلهما وكذا لو مسهما بشهوة اونظر الى فرجهما بشهوة لما بينا الا ان يملك فرج الاخرى غيره بملك اونكاح او يعتقها لانه لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا

ترجمہ...... اور ایسے ہی جائز نہیں ہے ان دونوں کے درمیان دواعی میں جمع کرنا نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور اس لئے کہ دواعی الی الوطی تحریم کے اندر وطی کے درجہ میں ہیں جیسا کہ ہم سابق میں وضاحت کے ساتھ بیان کر چکے ہیں پس جب اس نے ان دونوں کا بوسہ لے لیا۔ پس گویا ان دونوں سے وطی کرلی اور اگر وہ ان دونوں سے وطی کرے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک سے جماع کرے اور نہ ان دونوں میں دواعی کو لائے پس ایسے ہی جب ان دونوں کا بوسہ لے لیا اور ایسے ہی جب ان دونوں کو شہوت کے ساتھ چھوا یا ان دونوں کو شرمگاہ کی جانب شہوت دے دیکھ لیا اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں مگر یہ کہ وہ مالک بنا دے دوسری کی فرج کا اپنے غیر کو ملک کے ذریعہ یا نکاح کے ذریعہ یا اس کو آزاد کردے اس لئے کہ جب اس کے اوپر اس کی شرمگاہ حرام ہوگئی تو وہ جمع کرنے والا باقی نہیں رہا۔

تشریح...... پھر جب نص مذکور مطلق ہے تو جیسے نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے اور دو مملوکہ بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حرام ہے ایسے ہی اطلاق نص کی وجہ سے دو بہنوں کو دواعی وطی میں جمع کرنا بھی حرام ہے اس لئے کہ دواعی وطی کے درجہ میں ہیں جس کی تفصیل گذر چکی ہے تو بوسہ لینا وطی کے درجہ میں ہوا اور اگر مولی دونوں سے وطی کرلیتا تو یہی حکم ہوتا کہ ان میں سے کسی سے وطی نہیں کرسکتا اور نہ دواعی وطی کرسکتا تو دونوں کا بوسہ لینے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا کہ اب دونوں سے وطی اور دواعی وطی حرام ہیں البتہ اگر ان میں سے کسی ایک کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دیدے تو وہ فروخت کردے یا ہبہ اور صدقہ کردے یا ان میں سے کسی ایک کا نکاح کردے یا ایک کو آزاد کردے تو

اب دوسری سے وطی حلال ہوگی کیونکہ جب ایک حرام ہوگئی تو وہ دوسری سے وطی کرنے کی وجہ سے دو بہنوں کو جمع کرنے والا نہ ہوگا۔

ملک سے مراد ملک یمین ہے

وقوله بملک اراد به ملک یمین فینتظم التملیک بسائر اسبابه بیعا اوغیره وتملیک الشقص فیه کتملیک الکل لان الوطی یحرم به وکذا اعتاق البعض من احدهما کاعتاق کلها وکذا الکتابة کا لاعتاق فی هذا لثبوت حرمة الوطی بذلک کله

ترجمہ ۔۔۔ اور قول محمد کا "بملک" ارادہ کیا ہے اس سے انہوں نے ملک یمین کا تو یہ شامل ہے مالک بنا دینے کو ملک کے تمام اسباب کے ساتھ بیع ہو یا اس کے علاوہ اور کسی حصہ کا مالک بنا دینا اس میں تمام کے مالک بنا دینے کے مثل ہے اس لئے کہ وطی اس کے ذریعہ حرام ہو جاتی ہے اور ایسے ہی ان دونوں میں سے ایک کے بعض حصہ کو آزاد کر دینا اس کے کل کو آزاد کر دینے کے مثل ہے اور ایسے ہی کتابت اعتاق کے مثل ہے اس سلسلہ میں وطی کی حرمت کے ثابت ہو جانے کی وجہ سے ان تمام سے۔

تشریح امام محمدؒ نے جو بملک فرمایا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ دوسرا کوئی اس باندی کا مالک ہو جائے جس کو ملک یمین سے تعبیر فرمایا گیا ہے تو ملک کے جتنے بھی اسباب ہیں ان میں سے جونسا طریقہ اختیار کیا جائے سب برابر ہے یعنی بیع ہو یا ہبہ ہو یا صدقہ ہو یا خلع ہو، جو باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو ان دونوں میں سے کسی کے لئے بھی اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے لہذا اگر مولی ان دو باندیوں میں سے ایک کے بعض حصہ کو کسی کو مالک بنا دے تو چونکہ اب یہ مولی پر حرام ہوگئی ہے تو اب اس کی بہن سے وطی اور دواعی وطی حلال ہے۔ اسی طرح اگر ایک کے بعض حصہ کو آزاد کر دیا ہو تو بھی اس کی دوسری بہن سے وطی اور دواعی وطی حلال ہے اور اسی طرح اگر ایک کو مکاتبہ کر دیا ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں حرمت ثابت ہو جاتی ہے اور جب حرمت ثابت ہوگئی تو اس کی بہن سے وطی کرنے سے جمع بین الاختین لازم نہیں آئے گا۔

دونوں باندیوں میں سے ایک کو رہن اجارہ یا مدبر بنانے سے دوسری حلال نہ ہوگی

وبرهن احدیهما واجارتها وتدبیرها لاتحل الاخری لانها لا تخرج بها عن ملکه

ترجمہ اور ان دونوں میں سے ایک کو رہن رکھنے سے اور ایک کو اجارہ پر دینے سے اور ایک کو مدبر بنانے سے دوسری حلال نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ ان افعال کی وجہ سے اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوئی۔

تشریح اگر مولی نے ان دونوں میں سے ایک کو کسی کے پاس گروی رکھدیا تو چونکہ مرہونہ مولی کی ملک سے خارج نہیں ہوئی اس وجہ سے دوسری باندی حلال نہ ہوگی اسی طرح اگر ایک کو اجارہ پر دیدیا تو یہ بھی مولی کی ملکیت سے خارج نہیں ہوئی تو دوسری بہن سے وطی کرنا حلال نہیں ہوا اسی طرح اگر ایک کو مدبرہ بنا دیا ہو تو چونکہ مدبرہ مولی کی ملک سے خارج نہیں ہوئی تو اس کی بہن سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا۔

مولیٰ نے ایک باندی کا نکاح فاسد کسی سے کیا تو مولیٰ کیلئے اس کی بہن سے وطی کرنا جائز ہے

وقوله اونكاح اراد به النكاح الصحيح اما اذا زوج احد هما نكاحافاسداً لايباح له وطى الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فيه لانه تجب العدة عليها والعدة كالنكاح الصحيح فى التحريم ولو وطى احد هما حل له وطى الموطؤة دون الاخرى لانه يصيرجا معا بوطى الاخرى لا بوطى الموطؤة وكل امرأتين لا يجوز الجمع بينهما نكاحا فيما ذكرناه بمنزلة الاختين.

ترجمہ ...اور محمدؒ کا قول او نکاح انہوں نے اس سے نکاح صحیح کا ارادہ کیا ہے بہرحال جب مولیٰ نے ان میں سے ایک کا نکاح کردیا ہو نکاح فاسد کے ساتھ تو اس کے لئے دوسری سے وطی کرنا مباح نہیں ہے مگر یہ کہ شوہر اس کے ساتھ نکاح فاسد میں وطی کرے اس لئے کہ اس پر عدت واجب ہوگی اور تحریم کے سلسلے میں عدت نکاح صحیح کے مثل ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک سے اس نے وطی کی ہو تو اس کے لئے موطوءہ سے وطی حلال ہے نہ کہ دوسری سے اس لئے کہ وہ دوسری کی وطی سے جمع کرنے والا ہوگا نہ کہ موطورہ کی وطی سے اور ہر ایسی دو عورتیں جن کے درمیان نکاح میں جمع کرنا جائز نہ ہو وہ ان تمام صورتوں میں جن کو ہم نے ذکر کیا ہے دو بہنوں کے درجہ میں ہیں

تشریح ... متن میں جو امام محمدؒ کا قول آیا تھا او نکـــاح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نکاح صحیح ہے اور اگر مولیٰ نے ایک باندی کا نکاح دوسرے سے کیا ہو لیکن وہ نکاح فاسد ہو تو مولیٰ کے لئے اس کی بہن سے وطی کرنا حلال نہیں ہے البتہ اگر شوہر نے نکاح فاسد میں اس سے وطی کرلی ہو تو اب مولیٰ کے لئے دوسری باندی حلال ہوجائے گی کیونکہ دخول کی وجہ سے اس پر عدت واجب ہوگی اور جب عدت واجب ہوگئی تو معتدہ اپنے مولیٰ پر حرام ہوگئی اور جب وہ حرام ہوگئی تو اب اس کی بہن سے وطی کرنا حلال ہوگیا بالفاظ دیگر جس طریقہ سے نکاح صحیح سے مولیٰ کے لئے حرمت ثابت ہوجاتی ہے اسی طرح عدت سے بھی حرمت ثابت ہوجائے گی اور اگر مولیٰ نے صرف ایک سے وطی کی ہو تو بس اس سے وطی کرتا رہے دوسری سے نہ کرے کیونکہ جمع بین الاختین دوسری سے وطی کرنے سے لازم آئے گا موطوءہ سے بار بار وطی کرنے سے جمع بین الاختین لازم نہیں آئے گا ایسی دو عورتیں جن کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے ایسی دو باندیوں کو مولیٰ وطی میں بھی جمع نہیں کرسکتا اور نہ دواعی وطی میں مثلاً خالہ، بھانجی، پھوپھی، بھتیجی، اختین نکاح میں جمع کرسکتا اسی طرح اگر یہ ایک مولیٰ کی ملک میں جمع ہوجائیں تو دونوں سے وطی اور دواعی نہیں کرسکتا۔

تنبیہ... نکاح فاسد میں دخول کے بعد وجوب عدت کی وجہ سے مولیٰ کے لئے دوسری باندی سے وطی کرنا حلال ہوگیا لیکن جب اس کی عدت گذر گئی تو حرمت لوٹ کرآجائے گی اور یہ حرمت بدستور رہے گی جب تک کہ اس کا نکاح وغیرہ کسی سے نہ کرلے۔ اسی طرح اگر مولیٰ نے ان میں سے ایک کا نکاح کردیا پھر شوہر نے اس کو طلاق دیدی اور اس کی عدت گذر گئی تو حرمت سابقہ لوٹ کرآجائے گی۔ لہٰذا ان دونوں میں سے کسی سے وطی نہیں کریگا یہاں تک کہ ایک کو بیچ دے یا نکاح کردے۔ ملاحظہ ہو شامی ص ۲۴۳ ج ۵

مرد کیلئے مرد کے منہ، ہاتھ اور کسی چیز کا بوسہ لینا اور معانقہ کرنے کا حکم

ويكره ان يقبل الرجل فم الرجل اويده اوشيأ منه اويعانقه وذكر الطحاوى ان هذا قول ابى حنيفه ومحمد وقال ابو يوسف رحمهم الله لا بأس بالتقبيل والمعانقة لماروى ان النبى عليه السلام عانق جعفرا رضى الله

ثمہ حین قدم من الحبشة وقبل بین عینیه ولهما ماروی ان النبی علیه السلام نهی عن المکامعة وهی المعانقة وعن المکاعمة وهی التقبیل وما رواه محمول علی ما قبل التحریم ثم قالوا الخلاف فی المعانقة فی ازار واحد اما اذا کان علیه قمیص او جبة فلا باس بها بالاجماع وهو الصحیح

ترجمہ ۔ محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور مکروہ ہے کہ دوسرے مرد کے منہ کا بوسہ لے یا اس کے ہاتھ کا یا اس کے کسی حصہ کا یا اس سے معانقہ کرے اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ بوسہ لینے اور معانقہ میں کوئی حرج نہیں ہے بوجہ اس کے کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے جعفرؓ سے معانقہ کیا جب کہ وہ حبشہ سے آئے اور ان دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ لیا اور طرفینؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے مکامعت سے منع فرمایا ہے اور مکامعت وہ معانقہ ہے اور مکاعمت سے منع فرمایا ہے اور مکاعمت بوسہ لینا ہے اور جس حدیث کو ابو یوسفؒ نے روایت کیا ہے وہ تحریم سے پہلے پر محمول ہے پھر مشائخ نے فرمایا کہ ازار واحد میں معانقہ کرنے میں اختلاف ہے بہرحال جب کہ اس کے اوپر قمیص یا جبہ ہو تو معانقہ کرنے میں بالاجماع کوئی حرج نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔

تشریح ۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ مرد دوسرے مرد کا بوسہ لے یا اس کے ہاتھ یا کسی عضو کا تو مکروہ ہے اور ایسے ہی معانقہ کرنا بھی مکروہ ہے لیکن شرح معانی الآثار میں امام طحاوی کا یہ فرمان یہ ہے کہ کراہت کا حکم یہ طرفین کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل ...... پہلی حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت جعفر طیارؓ سے معانقہ فرمایا جب کہ وہ حبشہ سے تشریف لائے اور ان کی آنکھوں کے درمیان بوسہ لیا تو اس حدیث سے ان دونوں کا جواز ثابت ہوا۔

طرفینؒ کی دلیل ...... دوسری حدیث ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے معانقہ اور تقبیل سے منع فرمایا اور طرفین نے امام ابو یوسف کی حدیث کا یہ جواب دیا کہ وہ حکم منسوخ ہے اور تحریم سے پہلے کا ہے لیکن مشائخ نے یہاں یہ تحقیق فرمائی کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ ازار واحد میں معانقہ کیا جائے مثلاً فقط لنگی باندھے ہوئے ہو جو ناف کے نیچے گھٹنہ تک ساتر ہے اور بس لیکن اگر اوپر کرتہ یا جبہ وغیرہ ہو تو پھر بالاتفاق معانقہ جائز ہے صاحب ہدایہؒ اسی تحقیق کو صحیح قرار دے رہے ہیں۔

تنبیہ-۱ مرد مرد کا یا عورت عورت کا بوسہ لے ملاقات یا رخصتی کے وقت اگر شہوت سے ہو تو مکروہ تحریمی ہے اگر اعزاز و اکرام کی غرض سے ہو تو جائز ہے جیسے کسی فقیہ کے چہرہ کا بوسہ لینا در مختار شامی ص ۲۴۴ ج ۵

تنبیہ-۲ کسی عالم اور نیک صالح شخص کے ہاتھ کا بوسہ لینا تبرک کے طریقہ پر جائز ہے اسی طرح حکام متدین اور سلطان عادل کے چہرے کا بوسہ لینا جائز ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ سنت ہے اور شرنبلالی نے کہا ہے کہ احادیث کا مفاد سنیت یا ندب ہے جس کی جانب علامہ عینیؒ نے اشارہ کیا ہے شامی ۲۴۵ ج ۵

تنبیہ-۳ غیر عادل اور غیر عالم کا بوسہ لینے کی اجازت نہیں ہے بحوالہ مجتبیٰ اور بحوالہ محیط اگر اس کے اسلام کی تعظیم و اکرام مقصود ہو تو جائز ہے اگر حصول دنیا مقصود ہو تو مکروہ ہے درمختار ص ۲۴۵ ج ۵

تنبیہ-۴..... جیسے بعض جہلاء کی عادت ہے کہ ملاقات کے وقت اپنا ہاتھ چومتے ہیں تو یہ مکروہ ہے جس کی اجازت نہیں اور اسی طرح دوسرے کا ہاتھ چومنا جبکہ وہ عالم یا عادل نہ ہو مکروہ ہے در مختار ص ۲۴۵ ج ۵

تنبیہ-۵..... علماء اور امراء وغیرہ کے سامنے زمین چومنا حرام ہے اور اس کو کرنے والا اور اس سے راضی ہونے والا، دونوں گنہگار ہیں اس لئے کہ یہ بتوں کی پوجا کے مشابہ ہے۔ در مختار ص ۲۴۶ ج ۵

تنبیہ-۶..... آنے والے کی تعظیم میں کھڑا ہو جانا مندوب ہے اسی طرح اگر کوئی قابل تعظیم شخص سامنے آئے اور وہ قرآن کی تلاوت میں مشغول ہے تو تعظیما کھڑا ہو جائے ملاحظہ ہو شامی ۲۴۵

تنبیہ-۷..... سفیان ثوری کا فرمان ہے کہ عالم اور عادل بادشاہ کا ہاتھ چومنا سنت ہے مجمع الانہر ص ۵۲۰

تنبیہ-۸..... اپنے لئے قیام کو پسند کرنا مکروہ ہے اور اگر اس کی پسندیدگی کے بغیر لوگ کھڑے ہو جائیں تو مکروہ نہیں ہے۔ حوالہ بالا۔

مصافحہ کرنے کا حکم

قال ولا بأس بالمصافحة لانه هو المتوارث وقال عليه السلام من صافح اخاه المسلم وحرك يده تناثرت ذنوبه.

ترجمہ..... اور مصافحہ میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ یہ متوارث ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا جس نے مصافحہ کیا اپنے مسلمان بھائی سے اور اس کے ہاتھ کو حرکت دی تو اس کے گناہ جھڑ جائیں گے۔

تشریح..... مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ تو سنت قدیمہ ہے جس پر توارث چلا آ رہا ہے اور حدیث مذکورہ سے اس کی فضیلت ثابت ہوتی ہے اور بھی بہت سی احادیث اس کی فضیلت پر دال ہیں یہ حدیث حذیفہ بن الیمان کی ہے جس کو طبرانی نے روایت کیا ہے مگر اس میں ہاتھ کو حرکت دینے کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس کے الفاظ یہ ہیں **ان المؤمن اذا لقی المؤمن فسلّم علیه اخذهٔ بیده فصافحه تناثرت خطایا هما کما یتنا ثر ورق الشجر** ۔ نصب الرایہ ص ۲۰۹ ج ۴

تنبیہ-۱..... مصافحہ دونوں ہاتھوں سے مسنون ہے۔ مجمع الانہر ص ۵۲۰ ج ۲

تنبیہ-۲..... مصافحہ یہ ہے کہ چہرہ کو چہرہ کے سامنے کر کے ہاتھ کی ہتھیلی کو دوسرے کے ہاتھ کی ہتھیلی سے ملایا جائے فقط انگلیوں کو پکڑنا مصافحہ نہیں ہے بخلاف روافض کے اور سنت یہ ہے کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے ہو اور درمیان میں کوئی کپڑا وغیرہ حائل نہ ہو اور ملاقات کے وقت سلام کے بعد ہو اور مصافحہ میں انگوٹھا پکڑے اس لئے کہ اس میں ایک رگ ہے جس کو دبانے سے محبت پیدا ہوتی ہے۔

تنبیہ-۳..... نماز عصر کے بعد اور فجر کی نماز کے بعد اور جمعہ وعیدین کے (سکب الانہر ص ۴۶۷ ج ۲) بعد مصافحہ کا رواج بدعت ہے جس سے احتراز واجب ہے۔ ملاحظہ ہو سکب الانہر ص ۴۶۸ ج ۲ شامی ص ۲۴۴ ج ۵

پائخانہ کی بیع مکروہ ہے، گوبر اور لید کی بیع کا حکم

فصل فی البیع قال ولاباس ببیع السرقین ویکرہ بیع العذرۃ وقال الشافعیؒ لایجوز بیع السرقین ایضا لانه نجس العین فشابه العذرۃ وجلد المیتة قبل الدباغ ولنا انه منتفع به لانه یلقی فی الاراضی لاستکثار الریع فکان مالا والمال محل للبیع بخلاف العذرۃ لانه ینتفع بها مخلوطا ویجوز بیع المخلوط هو المروی عن محمدؒ وهو الصحیح وکذا لا یجوز الانتفاع بالمخلوط لا بغیر المخلوط فی الصحیح والمخلوط بمنزلة زیت خالطه النجاسة

ترجمہ ...... یہ فصل ہے بیع کے بیان میں محمدؒ نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں گوبر کی بیع میں اور پائخانہ کی بیع مکروہ ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ گوبر کی بیع بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے تو یہ پائخانہ کے مشابہ ہو گیا اور مردار کی کھال کے مشابہ ہو گیا دباغت سے پہلے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے اس لئے کہ اس کو زمینوں میں ڈالا جاتا ہے پیداوار کو بڑھانے کے لئے تو یہ مال ہو گیا اور مال بیع کا محل ہے بخلاف پائخانہ کے اس لئے کہ اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ مخلوط ہو اور مخلوط کی بیع جائز ہے یہی مروی ہے محمدؒ سے اور یہی صحیح ہے اور ایسے ہی مخلوط سے انتفاع جائز ہے نہ کہ غیر مخلوط سے صحیح قول کے مطابق اور مخلوط روغن زیتون کے مثل ہے جس کے ساتھ نجاست مل گئی ہو۔

تشریح ...... پائخانہ کی بیع مکروہ ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہونے کے ساتھ ساتھ مٹی یا راکھ اور کھاد وغیرہ کے ساتھ ملا کر زمینوں میں ڈالا جاتا ہے اور گوبر وغیرہ کی بیع جائز ہے اور امام شافعیؒ نے اس کو بھی ناجائز شمار کیا ہے انہوں نے گوبر کو پائخانہ پر اور دباغت سے پہلے مردار کے چمڑے پر قیاس کیا ہے۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ یہ مال ہے کیونکہ یہ پورا مال ہے جس کو زمین کی تقویت کے لئے زمین میں ڈالا جاتا ہے اور ہر مال محل بیع ہے اس وجہ سے گوبر لید وغیرہ کی بیع جائز ہوگی اور پائخانہ سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہے جب کہ وہ مخلوط ہو اور مخلوط کی بیع جائز ہے جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے اور یہی صحیح بھی ہے اور مخلوط پائخانہ کا حکم ایسا ہے جیسے روغن زیتون جس میں نجاست مل گئی ہو کہ اس سے انتفاع جائز ہے تو اس کی بیع بھی جائز ہے۔

تنبیہ-۱ ...... خالص پائخانہ سے انتفاع جائز ہے تو اس کی بیع بھی جائز ہوگی۔ مجمع الانہر ص۵۲۴ ج ۲

نیز علامہ عینیؒ اور زیلعی نے خالص پائخانہ سے انتفاع کی تصحیح کی ہے سکب الانہر ص۵۲۴ ج ۲ درمختار ص۲۴۶ ج ۵

معاملات میں ایک آدمی کا قول معتبر ہے اور اس کا عاقل ہونا کافی ہے مرد ہو یا عورت مسلمان ہو یا کافر، عادل ہو یا فاسق مذکورہ قاعدہ پر متفرع ہونے والا ایک مسئلہ

قال ومن علم بجاریة انها لرجل فرای اخر یبیعها وقال وکلنی صاحبها ببیعها فانه یسعه ان یبتاعها ویطأها لانه اخبر بخبر صحیح لا منازع له وقول الواحد فی المعاملات مقبول علی ای وصف کان لما مر من قبل وکذا اذا

قال اشتریتها منه او وهبها لی او تصدق بها علی لماقلنا

ترجمہ..... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور جو جانتا ہے کسی باندی کو کہ وہ فلاں آدمی کی ہے پھر دیکھا دوسرے شخص کو کہ وہ اس کو فروخت کر رہا ہے اور اس نے کہ مجھ کو اس کے مالک نے اس کے بیچنے کا وکیل بنایا ہے تو اس کو گنجائش ہے کہ اس کو خرید لے اور اس سے وطی کرے اس لئے کہ اس نے ایسی صحیح خبر دی ہے کہ جسکا کوئی معارض نہیں ہے اور ایک شخص کا قول معاملات میں مقبول ہوتا ہے جس وصف پر بھی ہو وہ اسی دلیل کی وجہ سے جو ماقبل میں گذرگئی ہے اور ایسے ہی جبکہ اس نے کہا کہ میں نے اس کو اس سے خریدا ہے یا اس نے مجھے ہبہ کردیا اس نے اس کو میرے اوپر صدقہ کردیا ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح..... ماقبل میں گذر چکا ہے کہ معاملات میں ایک آدمی کا قول مقبول ہوتا ہے بس اسکا ممیز عاقل ہونا کافی ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت مسلمان ہو یا کافر عادل ہو یا فاسق ،للہذا جب دیکھا کہ زید منڈی میں کسی باندی کو بیچ رہا ہے اور عمر جانتا ہے کہ یہ باندی خالد کی ہے لیکن زید کہتا ہے کہ خالد نے مجھے اس کے بیچنے کا وکیل بنایا ہے کہتا ہے کہ میں نے خالد سے اس کو خرید لیا ہے یا کہتا ہے کہ خالد نے اس کو مجھے ہبہ کر دی ہے یا صدقہ میں دیدی ہے تو ان تمام صورتوں میں عمرو کے لئے جائز ہے کہ زید کی بات پر اعتماد کرے اور باندی کو خرید لے اور اس سے وطی کرے کیونکہ یہ مخبر عقل و دین رکھتا ہے جس میں جھوٹ بولنا حرام ہے تو یہ خبر صحیح ہے اور اس کا کوئی معارض بھی نہیں اور یہ معاملہ ہے جس میں ایک آدمی کا قول مقبول ہے۔ محمد یوسف غفرلہٗ

اگر غیر ثقہ ہو لیکن غالب گمان اس کی سچائی کا ہے تو قول معتبر ہوگا

وهذا اذكان ثقة وكذا اذاكان غير ثقة واكبر رائه انه صادق لان عدالة المخبر فی المعاملات غير لازمة للحاجة علی مامر

ترجمہ..... اور یہ (اس کے قول کو قبول کرنا) جب ہے جبکہ وہ ثقہ ہو اور ایسے ہی جبکہ وہ غیر ثقہ ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ سچا ہے اسلئے کہ معاملات میں مخبر کی عدالت لازم نہیں ہے حاجت کی وجہ سے اس تفصیل کی وجہ سے جو گذر چکی ہے۔

تشریح..... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جبکہ مخبر ثقہ ہو اور اگر وہ ثقہ نہ ہو لیکن عمرو کا غالب گمان یہ ہے کہ زید سچا ہے اب بھی اس کا قول مقبول ہوگا کیونکہ یہ گذر چکا ہے کہ معاملات میں مخبر کا عادل ہونا لازم اور شرط نہیں ہے۔ پس فرق یہ ہوا کہ ثقہ ہونے کی صورت میں براہ راست اس کا قول معتبر ہے اور غیر ثقہ ہونے کی صورت میں بعد تحری جبکہ اس کے صدق کا غالب گمان ہو۔

غالب گمان اس کے جھوٹے ہونے کا ہے تو قول معتبر نہیں ہوگا

وان كان اكبر رائه انه كاذب لم يسع له ان يتعرض بشئی من ذلك لان اكبر الرای يقام مقام اليقين

ترجمہ..... اور اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ جھوٹا ہے تو اس کیلئے گنجائش نہیں ہے کہ ان میں سے کسی شیء سے تعرض کرے اسلئے کہ گمان غالب یقین کے قائم مقام ہوتا ہے۔

تشریح ..... اگر مخبر عادل ثقہ نہیں ہے تو پھر مشتری کیلئے تحری کا حکم ہے تحری کے بعد اس کا غالب گمان یہ ہوا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے تو چونکہ ظن غالب یقین کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اسلئے اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس باندی کو خرید ے اور اس سے وطی کرے۔

مشتری کو معلوم نہیں تھا کہ یہ کس کی باندی ہے قبضہ والے نے بتایا کہ فلاں کی باندی ہے اس نے مجھے بیچنے کا وکیل بنایا ہے

وكذا اذالم يعلم انها لفلان ولكن اخبره صاحب اليدانها لفلان وانه وكله ببيعها او اشتراها منه والمخبر ثقة قبل قوله وان لم يكن ثقة يعتبر اكبر الراى لان اخبالاره حجة فى حقه

ترجمہ اور ایسے ہی جب کی وہ نہیں جانتا کہ یہ باندی فلاں کی ہے لیکن قبضہ والے نے اس کو خبر دی کہ یہ فلاں کی ہے اور اس نے اس کو (یعنی مجھے) اس کو بیچنے کو وکیل بنانا ہے یا اس نے (میں نے) اس کو اس سے خریدا ہے اور مخبر ثقہ ہے تو اس کا قول قبول کر لیا جائے گا اور اگر ثقہ نہ ہو تو گمان غالب کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا خبر دینا اپنے حق میں حجت ہے۔

تشریح ..... مشتری کو کچھ معلوم نہیں کہ باندی کس کی ہے قبضہ والے نے بتایا کہ یہ خالد کی ہے اور اس نے مجھے اسکے بیچنے کا وکیل بنایا ہے یا میں نے اس کو خالد سے خریدا ہے تو اگر مخبر ثقہ ہے۔ تو اس کا قول قبول کر لیا جائے گا اور اگر ثقہ نہ ہو تو حسب سابق گمان غالب کا اعتبار ہوگا۔

سوال آپ نے یہاں ظن غالب کا اعتبار کیوں کیا؟

جواب مخبر نے اپنے بارے میں جو خبر دی کہ میں اس کا مالک نہیں بلکہ اس کا مالک خالد ہے، اس کی یہ خبر تو معتبر ہے لیکن خالد کے بارے میں بواس نے یہ خبر دی کہ خالد نے مجھے اس کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے یہ خبر حجت نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے ظن غالب اعتبار کیا ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ اس کی خبر اپنے حق میں حجت ہے۔

مشتری کو علم ہو تو بائع اس وقت تک نہ خریدے جب تک اس کے پاس آنے کی وجہ معلوم نہ ہو جائے

وان لم يخبره صاحب اليد بشئى فان كان عرفها للاول لم يشترها حتى يعلم انتقالهاالى ملك الثانى لان يد الاول دليل ملكه وان كان لايعرف ذلك له ان يشتريها وان كان ذوا اليد فاسقا لان يد الفاسق دليل الملك فى حق الفاسق والعدل ولم يعارضه معارض ولا معتبرباكبرالراى عند وجود الدليل الظاهر

ترجمہ ..... اور اگر اس کو قبضہ والے نے کچھ خبر نہ دی پس اگر وہ باندی کو پہچانتا ہے اول کے لئے تو اس کو نہ خریدے یہاں تک کہ وہ دوسرے کی ملک کی جانب اس کے انتقال کو جان لے اس لئے کہ اول کا قبضہ اس کی ملک کی دلیل ہے اور اگر وہ اس کو نہ پہچانتا ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو خریدے اگر چہ قبضہ والا فاسق ہو اس لئے کہ فاسق کا قبضہ ملک کی دلیل ہے فاسق اور عادل کے حق میں اور اس کا کوئی معارض نہیں اور دلیل ظاہر کے وجود کے وقت گمان غالب کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح ..... بائع نے کوئی خبر نہیں دی مگر مشتری جانتا ہے کہ یہ باندی خالد کی ہے تو جب تک مشتری کے سامنے یہ بات واضح نہ ہو جائے

کہ خالد کے پاس سے بائع کے پاس یہ باندی کیسے آئی تو اس کو نہ خریدے کیوں کہ اس پر جب پہلے خالد کا قبضہ تھا تو یہ اس بات کی دلیل تھی کہ خالد ہی اس کا مالک ہے تو دوسرے کی ملک میں آنے کے لئے کوئی سبب چاہیے۔

اور اگر مشتری بھی نہیں جانتا اور نہ بائع نے خبر دی تو مشتری اس کو خرید سکتا ہے اگر چہ بائع (ذو الید) فاسق بھی ہو اس لئے کہ متصرف کا قبضہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہی اس کا مالک ہے خواہ وہ فاسق ہو یا عادل، اور نہ کوئی اس کا معارض ہے۔

سوال ... گمان غالب کا یہاں کیوں اعتبار نہیں کیا گیا ہے؟

جواب ... اس سے قوی دلیل جس کو دلیل ظاہر کہا گیا ہے موجود ہے۔ یعنی قبضہ دلیل ملک موجود ہے تو گمان غالب پھر کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

تنبیہ ... لان ید الفاسق الخ ... بظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فاسق کا قبضہ ہے تو یہ ملک کی دلیل ہے خواہ خریدنے والا عادل ہو یا فاسق، لیکن یہاں مقام کا تقاضہ یہ تھا کہ قبضہ خواہ فاسق کا ہو یا عادل کا، یہ ملک کی دلیل ہے اس لئے علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ عبارت یوں ہونی چاہیے تھی ''لان ید المتصرف دلیل الملک فی حق الفاسق و العادل''

مبیع ایسی چیز ہے کہ اس کے پاس ہونا دشوار ہے تو مستحب نہ خریدنا ہے

الا ان یکون مثله لا یملک مثل ذلک فیحنئذ یستحب له ان یتنزه ومع ذلک لو اشتراها یرجی ان یکون فی سعة من ذلک لاعتماده الدلیل الشرعی

ترجمہ ... مگر یہ کہ اس کا مثل اس کے مثل کا مالک نہ ہو سکے تو اس وقت اس کے لئے مستحب ہے کہ اس سے پرہیز کرے اور اس کے باوجود اس کو خرید لیا تو امید کی جاتی ہے کہ وہ اس کی گنجائش میں ہے اس کے اعتماد کرنے کی وجہ سے دلیل شرعی پر۔

تشریح ... ہاں اگر مبیع ایسا ہو کہ ایسا مبیع ہونا اس لئے کہ دشوار ہو مثلاً قیمتی موتی کوئی فقیر بیچتا ہے یا کوئی جاہل ابن جاہل کوئی عربی کی کتاب فروخت کرتا ہے تو یہ ظاہراً یہ چوری کی دلیل ہے تو ایسے وقت مستحب یہ ہے کہ نہ خریدے کیونکہ تنزہ اور احتیاط اسی میں ہے البتہ اس کے باوجود اگر اس نے خرید لیا تو اس نے دلیل شرعی پر اعتماد کیا ہے اور دلیل شرعی قبضہ ہے۔

غلام یا باندی کو فروخت کرنے کیلئے لائے تو تحقیق کے بغیر تصرف نہ کرے

وان کان الذی اتاه بها عبدا وامة لم یقبلها ولم یشترها حتی یسأل لان المملوک لا ملک له فیعلم ان الملک فیها لغیره فان اخبره ان مولاه اذن له وهو ثقة قبل وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الرای وان لم یکن له رای لم یشترها لقیام الحاجز فلا بد من دلیل.

ترجمہ ... اور اگر وہ جو اس کے پاس باندی کو لایا ہے غلام یا باندی ہو تو اس کو قبول نہ کرے اور نہ اس کو خریدے یہاں تک کہ سوال کرے اسلئے کہ مملوک اس کیلئے کوئی ملک نہیں ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ملک اس میں اس کے غیر کی ہے پس اس نے اس کو خبر دی کہ اس کے

مولیٰ اس کو اس کی اجازت دی ہے اور وہ ثقہ ہو تو قبول ہے اگر ثقہ نہ ہو ظن غالب کا اعتبار ہوگا اور اگر اس کی کوئی رائے نہ ہو تو اسکو نہ خریدے مانع کے قائم ہونے کی وجہ سے تو کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

تشریح ... کوئی غلام یا باندی، برائے فروخت باندی کو لائے تو یہ بات تو ظاہر ہے کہ مملوک تو اس باندی کا مالک نہیں ہوسکتا بلکہ یہ کسی اور کی ملکیت ہے تو تحقیق کے بغیر کچھ تصرف نہ کیا جائے اس کو نہ خریدے اور نہ بغیر تحقیق کے ہدیہ میں قبول کرے ہاں پوچھنے پر اگر اس نے کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے اس تصرف کی اجازت دی ہے اور مخبر ثقہ ہے تو اس کا قول قبول ہوگا تو اگر ثقہ نہ ہو تو ظن غالب کا اعتبار ہوگا اور اگر مشتری کی کوئی رائے نہیں مقرر ہوئی بلکہ شک اور وہم و ہے تو پھر نہ خریدے کیوں کہ مانع موجود ہے اور وہ بائع کا رقیق ہونا ہے تو جب تک کوئی دلیل نہ مل جائے نہ خریدے اور دلیل فقیر کے ثقہ ہونے کی صورت میں اس کی خبر ہے غیر ثقہ ہونے کی صورت میں ظن غالب ہے۔

عورت کا شوہر غائب ہو عورت کو ثقہ نے خبر دی کہ تیرا شوہر مر گیا یا اس نے تمہیں تین طلاقیں دیدیں یا وہ ثقہ نہیں ہے لیکن شوہر کی جانب سے طلاق نامہ کی تحریر پیش کرتا ہے عورت تحریر نہیں جانتی لیکن تحری کے بعد معلوم ہوا کہ یہ سچا ہے تو عورت اس کے قول پر اعتماد کر سکتی ہے

قال ولو ان امرأة اخبرها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها او طلقها ثلثا وكان غير ثقة واتاها بكتاب من زوجها بالطلاق ولا تدری انه كتابه ام لا الا ان اكبر رايها انه حق يعني بعد التحری فلا بأس بان تعتدثم تتزوج لان القاطع طار ولا منازع

ترجمہ ... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی عورت کو کسی ثقہ نے خبر دی کہ اس کا غائب شوہر مر گیا یا اس کو تین طلاقیں دیدی یا وہ غیر ثقہ ہو اور اس کے پاس اس کے شوہر کا خط طلاق کے سلسلہ میں لایا (طلاقنامہ) اور عورت نہیں جانتی کہ یہ اس کا خط ہے یا نہیں مگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ یہ سچ ہے یعنی تحری کے بعد تو کوئی حرج نہیں کہ وہ عورت عدت گذارے پھر نکاح کرے اس لئے کہ قاطع نکاح ظاہری اور کوئی معارض نہیں ہے۔

تشریح ... ایک عورت کا شوہر غائب ہے کسی ثقہ نے اس کو خبر دی کہ تیرا شوہر نمٹ لیا (مر گیا) یا اس نے تجھے تین طلاقیں دیدی یا وہ خود تو ثقہ نہیں ہے لیکن وہ شوہر کی جانب سے طلاق نامہ کی تحریری عورت کو پیش کرتا ہے اور عورت یہ نہیں جانتی کہ یہ اس کی تحریر ہے یا نہیں لیکن تحری کے بعد اس کا ظن غالب ہو گیا کہ مخبر سچا ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کی بات پر اعتماد کرے اور عدت گذار کر اپنا دوسرا نکاح کر لے کیوں اس لئے کہ اس کی بات کا کوئی معارض نہیں نیز یہ قاطع طاری ہے نہ کہ مقارن۔

سوال ... اس کا کیا مطلب ہے؟

جواب ... قاطع دو قسم کا ہوتا ہے

۱- طاری ۲- مقارن

طاری کا مطلب یہ ہے کہ یہ قاطع پہلے سے نہیں بعد میں عارض ہوا ہے اور مقارن کا مطلب یہ ہے کہ قاطع عقد پہلے ہی سے موجود ہے گویا عقد سرے سے فاسد ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ قاطع طاری میں ایک ثقہ معتبر ہوتا ہے یا غیر ثقہ کا جب کہ ظن غالب سے اس کی تائید ہو جائے، اور قاطع مقارن کے اندر نصاب شہادت مع عدالت کے ضروری ہے ورنہ ایک آدمی کا قول اس میں معتبر نہ ہوگا۔

عورت نے ایک شخص کو کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی اور میری عدت گذر گئی تو یہ شخص نکاح کرسکتا ہے

وکذا لو قالت لرجل طلقني زوجي وانقضت عدتي فلا بأس ان يتزوجها

ترجمہ ... اور ایسے ہی اگر عورت نے کہا کسی شخص سے کہ میرے شوہر نے مجھ کو طلاق دیدی اور میری عدت گذر گئی تو کوئی حرج نہیں کہ وہ اس سے نکاح کرے۔

تشریح ... کیوں کہ کوئی معارض نہیں ہے لیکن اس کا یہ حکم جب ہے کہ اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ سچی ہے، محمد یوسف عفرلہ۔

مطلقہ ثلث نے کہا کہ میری عدت گذر گئی میں نے شوہر ثانی سے نکاح کیا اس نے دخول کیا پھر طلاق دیدی اور میری عدت گذر چکی ہے زوج اوّل نکاح کرسکتا ہے

وكذا اذا قالت المطلقة الثلث انقضت عدتي وتزوجت بزوج اخر ودخل بي ثم طلقني وانقضت عدتي فلا باس بان يتزوجها الزوج الاول

ترجمہ ... اور ایسے ہی جبکہ مطلقہ ثلثہ نے کہا کہ میری عدت گذر گئی اور میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اس نے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھ کو طلاق دیدی اور میری عدت گذر گئی تو کوئی حرج نہیں ہے کہ اس سے زوج اول نکاح کرے۔

تشریح ... کیوں کہ یہاں بھی اس کی خبر کا کوئی معارض نہیں ہے اور منازع نہیں ہے۔

باندی نے کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا تو اس کا قول معتبر ہے

وكذا لو قالت جارية كنت امة لفلان فاعتقني لان القاطع طار

ترجمہ ... اور ایسے ہی اگر باندی نے کہا کہ میں فلاں کی باندی تھی اس نے مجھ کو آزاد کر دیا اس لئے کہ قاطع رقیت طاری ہے۔

تشریح ... باندی کہتی ہے کہ میں فلاں کی باندی تھی لیکن اس نے مجھے آزاد کر دیا تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اس سے نکاح کر لینا جائز ہوگا اس لئے کہ یہاں قاطع رقیت طاری ہے نہ کہ مقارن، اور اس کا حکم ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے۔

کسی نے عورت کو خبر دی کہ تمہارا نکاح فاسد تھا یا بوقت نکاح شوہر مرتد تھا یا اس کا رضاعی بھائی ہے تو مخبر کا قول معتبر نہیں سمجھا جائے گا

ولو اخبرها مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا او كان الزوج حين تزوجها مرتدا او اخاها من الرضاعة

لم يقبل قوله حتى يشهد بذلک رجلان او رجل وامرأتان وكذا اذا اخبره مخبر انك تزوجتها وهي مرتدة او اختك من الرضاعة لم يتزوج باختها واربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لانه اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر

ترجمہ ... اور اگر کسی عورت کو کسی مخبر نے خبر دی کہ اصل نکاح فاسد تھا یا تھا شوہر جب کہ اس نے اس سے نکاح کیا تھا مرتد یا اس کا رضاعی بھائی، تو مخبر کا قول قبول نہیں کیا جائے گا یہاں تک اس کی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں شہادت دیں اور ایسے ہی جب کہ مرد کو کسی مخبر نے خبر دی کہ تو نے اس عورت سے نکاح کیا تھا۔ حالانکہ یہ مرتدہ تھی یا تیری رضاعی بہن تو وہ مرد نکاح نہیں کرے گا اس کی بہن سے اور نہ چار سے اس کے علاوہ کے ساتھ (یعنی اس کا قول قبول نہیں ہوگا) یہاں تک کہ شہادت دیں اس کی دو عادل، اس لئے کہ اس نے فساد مقارن کی خبر دی اور عقد کو اوپر اقدام اس کی صحت پر اور اس کے فساد کے انکار پر دلالت کرتا ہے تو ظاہری طور سے منازع ثابت ہو گیا۔

تشریح ... ان تمام صورتوں میں قاطع نکاح طاری نہیں بلکہ قاطع مقارن ہے۔ جس کا اصول گذر چکا ہے یعنی اس میں نصاب شہادت مع عدالت شرط ہے تو جب تک دو عدل مرد یا ایک مرد عادل، اور دو عادل عورتیں اس بات کی شہادت نہ دیں اس وقت تک ان کا قول قبول نہ ہوگا اور نہ اس قول کی جانب التفات کیا جائے گا۔ اور یہاں منازع اور معارض بھی موجود ہے کیونکہ اگر ایسی ہی بات ہوتی تو نکاح کے اوپر اقدام ہی کیوں کیا جاتا بلکہ یہ اقدام اس بات پر دال ہے کہ نکاح صحیح ہے اور فساد طاری ہے اور مخبر کہنا چاہتا ہے کہ سرے سے فساد ہے یعنی فساد مقارن ہے تو نصاب شہادت مع عدالت شرط ہے۔

تنبیہ ... لم يتزوج باختها الخ کیونکہ اگر مخبر کی بات معتبر ہوتی تو نکاح سرے سے ختم ہوتا پھر اس کی بہن کے ساتھ نکاح میں کوئی حرج نہ ہوتا ایسے ہی اگر خبر معتبر ہوتی تو اس کے علاوہ چار سے نکاح جائز ہوتا مگر معتبر نہیں تو اس کے علاوہ چار سے نکاح نہیں کرسکتا بلکہ تین سے کر سکتا ہے۔

کسی کی منکوحہ چھوٹی دودھ پیتی بچی ہے شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تیری بیوی نے تیری ماں یا بہن کا دودھ پیا ہے اس شخص کا قول معتبر ہوگا

بخلاف ما اذا كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه او اخته حيث يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارو الاقدام الاول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقا و على هذا الحرف يدور الفرق

ترجمہ ...... بخلاف اس صورت کے جب کہ منکوحہ صغیرہ ہو پس شوہر کو خبر دی گئی کہ اس نے دودھ پیا ہے اس کی ماں کا یا بہن کا تو اس میں ایک کا قول قبول کر لیا جائے گا اس لئے کہ قاطع نکاح طاری ہے اور اقدام اول عدم ارتضاع پر دال نہیں ہے تو منازع ثابت نہ ہوا پس یہ دونوں الگ الگ ہو گئے اور اسی نکتہ پر فرق دائر رہے گا۔

تشریح ...... کسی شخص کی منکوحہ چھوٹی دودھ پیتی بچی ہے شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تیری بیوی نے تیری ماں یا بہن کا دودھ پیا ہے تو اس میں ایک قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں قاطع نکاح طاری ہے اور پہلی صورت میں مقارن تھا (کما ہوالظاہر) تو یہاں کوئی منازع اور معارض نہیں

ہے بخلاف اول کے کہ وہاں معارض موجود تھا اور یہاں عقد نکاح پر پیش قدمی کرتے ہوئے بھی عدم ارضاع کی دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعد میں معرض ظہور میں آیا ہے بوقت نکاح ارضاع نہیں تھا۔ پھر جہاں قاطع طاری ہوگا اس میں ایک کا قول معتبر ہوگا اور جہاں مقارن ہوگا اس میں نصاب شہادت چاہیے اسی کو مصنفؒ نے "و علی ھذا العرف یدور الفرق" سے تعبیر کیا ہے۔

کسی کی چھوٹی باندی کسی کے قبضہ میں ہے اور اپنے نفس کا اظہار نہیں کرسکتی اور وہ شخص کہتا ہے کہ یہ میری باندی ہے پھر یہ باندی بڑی ہوگئی اس نے کہا کہ میں تو پہلے ہی سے آزاد ہوں تو باندی کا قول معتبر نہیں ہوگا

ولو كانت جارية صغيرة لاتعبر عن نفسها في يد رجل يدعي انها له فلما كبرت لقيها رجل في بلد اخر فقالت انا حرة الاصل لم يسعه ان يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو اليد بخلاف ما تقدم

ترجمہ ...... اور اگر چھوٹی باندی ایسی ہو جو اپنے نفس سے تعبیر نہ کر سکے کسی ایسے شخص کے ہاتھ میں جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ اس کی باندی ہے پس جب وہ باندی بڑی ہوگی تو اس کو کوئی آدمی مل دوسرے شہر میں پس اس نے کہا کہ میں حُـرة الاصل ہوں تو اس شخص کو اس کی گنجائش نہیں کہ وہ اس سے نکاح کرے منازع کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور وہ قبضہ والا ہے بخلاف اس صورت کے جو پہلے گذر چکی۔

تشریح ...... اگر کسی کے قول کا معارض ہوگا تو پھر قول مقبول نہیں ہوتا لہٰذا ایک ایسی چھوٹی باندی کسی کے قبضہ میں ہے کہ وہ باندی اپنے نفس کی وضاحت نہیں کرسکتی اور وہ شخص کہتا ہے کہ یہ میری باندی ہے پھر جب یہ باندی بڑی ہوگی تو کوئی شخص ملا کسی دوسرے شہر میں اور اس باندی نے اس سے کہا کہ میں تو پہلے ہی سے آزاد ہوں تو اس باندی کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ قبضہ اور اس کا قول اس کے معارض موجود ہے "بخلاف ماتقدم" اور جب باندی نے کہا تھا کہ میں فلاں کی باندی تھی اس نے مجھ کو آزاد کردیا تو اس کا قول قبول کرلیا گیا تھا کیونکہ کوئی معارض موجود نہیں تھا اور یہاں معارض موجود ہے لہٰذا ان دونوں مسئلوں میں فرق واضح ہوگیا۔

شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ذمیوں کے حق میں مال متقوم ہے اس قاعدہ پر متفرع ہونے والا مسئلہ

قال واذا باع المسلم خمر اواخذ ثمنها وعليه دين فانه يكره لصاحب الدين ان ياخذ منه وان كان البائع نصرانيا فلا باس به والفرق ان البيع في الوجه الاول قد بطل لان الخمر ليس بمال متقوم في حق المسلم فبقي الثمن على ملك المشترى فلا يحل اخذه من البائع وفي الوجه الثاني صح البيع لانه مال متقوم في حق الذمي فملكه البائع فيحل الاخذ منه.

ترجمہ ...... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور جب مسلمان نے شراب بیچی اور اس کا ثمن لے لیا اور اس پر قرض ہے تو قرض والے کے لئے مکروہ ہے کہ اس سے یہ لے اور اگر بائع نصرانی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور فرق یہ ہے کہ بیع پہلی صورت میں باطل ہوگئی اس لئے کہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے تو ثمن مشتری کی ملک پر باقی رہا تو بائع سے اس کا لینا حلال نہیں ہے اور دوسری صورت

میں بیع صحیح ہوگئی اس لئے کہ وہ ذمی کے حق میں مال متقوم ہے تو بائع اس کا مالک ہوگیا تو اس سے لینا حلال ہے۔

تشریح مسلمان کے حق میں شراب مال متقوم نہیں ہے اور ذمیوں کے حق میں مال متقوم ہے لہذا کسی مسلمان کا کسی پر قرض ہوا اور وہ شراب بیچ کر اس کا قرض ادا کرتا ہے تو اب دو صورتیں ہیں، یہ بائع مسلمان ہے یا ذمی اگر ذمی ہے تو چونکہ وہ اس کا مالک ہو چکا ہے تو اس کو لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر مسلمان ہے تو لینا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان خود اس کا مالک نہیں بنا بلکہ اس کا مالک تو مشتری ہے اس لئے کہ لینا حلال نہیں ہے۔

انسانوں کے غلہ اور چوپاؤں کے چارہ میں احتکار مکروہ ہے

قال ویکرہ الاحتکار فی اقوات الادمیین والبھائم اذا کان ذلک فی بلد یضر الاحتکار باھلہ وکذلک التلقی فاما اذا کان لا یضر فلا باس بہ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون ولانہ تعلق بہ حق العامۃ وفی الامتناع عن البیع ابطال حقھم وتضییق الامر علیھم فیکرہ اذا کان یضربھم ذلک بان کانت البلدۃ صغیرۃ بخلاف ما اذا لم یضر بان کان المصر کبیر الا انہ حابس ملکہ من غیر اضرار بغیرہ

ترجمہ۔۔۔۔ قدوری نے فرمایا، احتکار (غلہ کو مہنگائی کے انتظار میں روکنا) مکروہ ہے انسانوں کی غذاؤں میں اور چوپاؤں کی غذاؤں میں جبکہ یہ ایسے شہر میں ہو کہ احتکار اس کے باشندوں کو مضر ہو اور ایسے ہی تلقی، پس بہرحال جبکہ احتکار مضر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور دلیل اس میں فرمان نبی علیہ السلام ہے کہ جالب (باہر سے غلہ لا کر شہر میں فروخت کرنے والا) مرزوق ہے اور محتکر ملعون ہے اور اسلئے کہ اس غذا کے ساتھ عام لوگوں کا حق وابستہ ہوگیا ہے اور بیچنے سے روکنے میں ان کے حق کو باطل کرنا اور ان کے اس پر معاملہ کو تنگ کرنا ہے تو یہ مکروہ ہے جبکہ یہ ان کیلئے مضر ہوں اس طریقہ پر کہ شہر چھوٹا ہو بخلاف اس صورت کے جبکہ مضر نہ ہو اس طریقہ پر کہ شہر بڑا ہو اسلئے کہ وہ اپنی ملک کو روکنے والا ہے اپنے غیر کو نقصان پہنچائے بغیر۔

تشریح ۔۔۔۔۔ احتکار کہتے ہیں غلہ یا گھاس کو روکنا کہ جب مہنگا ہو جائے گا اس وقت فروخت کروں گا۔ تلقی کہتے ہیں کہ شہر سے اس قافلہ والوں سے ملنا جو غلہ اور اناج لے کر شہر میں آ رہا ہے اور وہ شہر سے باہر ہی اس غلہ کو خرید لے اور اس کا ارادہ یہ ہے کہ اس کو روک کر رکھوں گا اور جب بھاؤ بڑھے گا تب فروخت کروں گا۔ حدیث مذکور ابن ماجہ میں ہے جس میں جالب سے مراد وہ شخص ہے جو باہر سے غلہ خرید کر شہر میں لا کر فروخت کرے تو وہ مرزوق ہے اسلئے کہ لوگوں کو اس سے نفع پہنچے گا۔ تو اس کو مسلمانوں کی دعائی برکات پہنچیں گی اور محتکر وہ ہے جو غلہ کو اسلئے خریدتا ہے کہ اس کو لا کر دوں گا اور اس سے لوگوں کو ضرر پہنچے۔

ملعون دو قسم کا ہوتا ہے۔

۱- اللہ کی رحمت سے دور ہونا اور یہ قسم فقط کفار کیلئے مخصوص ہے۔

۲- ابرار و متقی صالحین سے دور ہونا۔

اور یہاں یہی معنی مراد ہے اسلئے کہ اہل حق کے نزدیک بندہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

بہر حال احتکار جبکہ وہ اہل شہر کیلئے مضر ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر اہل شہر کو مضر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کے ساتھ عوام الناس کا حق وابستہ ہو گیا ہے تو اس کو نہ بیچنے سے عوام کے حق کا ابطال اور ان کو پریشان کرنا ہے تو بصورت مضرت یہ مکروہ ہے اور اگر اس کی وجہ سے ضرر لاحق نہ ہو تو کروہ نہیں ہے اسلئے کہ مالک نے اپنی ملکیت کو روکا ہے جس کا اس کو حق ہے اور بغیر کسی کو نقصان پہنچائے ہوئے روکا ہے۔

مذکورہ بالا حکم تلقی جلب میں بھی ہے

وکذا التلقی علی هذا التفصیل لان النبی علیه السلام نهی عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکبان قالوا هذا اذا لم یلبس المتلقی علی التجار سعر البلدة فان لبس فهو مکروه فی الوجهین لانه غادر بهم

ترجمہ ...... اور ایسے ہی تلقی اسی تفصیل پر ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے تلقی جلب اور قافلہ سے ملنے سے منع فرمایا ہے۔ مشائخ نے فرمایا یہ اس وقت ہے جبکہ متلقی تاجروں پر شہر کے بھاؤ نہ چھپائے۔ پس اگر اس نے چھپایا تو یہ مکروہ ہے دونوں صورتوں میں اسلئے کہ یہ ان کو دھوکہ دینے والا ہے۔

تشریح ...... احتکار میں جو تفصیل ہے وہی تلقی جلب میں ہے اگر یہ تلقی اہل شہر کو مضر ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، اور کراہت کی دلیل یہ حدیث ہے جو یہاں مذکور ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ متلقی تجار پر شہر کا بھاؤ نہ چھپائے اور اگر بھاؤ کچھ ہے اور دھوکہ دے کر کم بھاؤ میں لے لے تو یہ بہر صورت مکروہ ہے کیونکہ اب متلقی دھوکہ باز ہے۔

مصنفؒ نے جو حدیث نقل کی ہے یہ اصل میں دو حدیثیں ہیں پہلی حدیث نهی عن تلقی الجلب یہ الگ ہے جس کی تخریج مسلم نے کی ہے اور نهی عن تلقی الرکبان الگ ہے یہ متفق علیہ ہے اور مطلب دونوں کا ایک ہے۔

احتکار کن چیزوں میں ہوتا ہے...... اقوالِ فقہاء

وتخصیص الاحتکار بالاقوات کالحنطة والشعیر والتبن والقت قول ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسفؒ کل ما اضر بالعامة حبسه فهو احتکار وان کان ذهبا اوفضة اوثوبا وعن محمد انه قال لا احتکار فی الثیاب فابو یوسف اعتبر حقیقة الضرر اذ هوا لمؤثر فی الکراهة و ابو حنیفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف

ترجمہ ...... اور احتکار کو خاص کر دینا غذاؤں کے ساتھ جیسے گیہوں اور جو اور بھوسا اور اسپست ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور فرمایا ابو یوسفؒ نے ہر وہ چیز جس کا رکونا عوام کو مضر ہو پس وہ احتکار ہے اگر چہ وہ سونا ہو یا چاندی یا کپڑا، اور محمدؒ سے منقول ہے انہوں نے کہا کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہے۔ پس ابو یوسفؒ نے حقیقی ضرر کا اعتبار کیا اس لئے کہ کراہت میں یہی مؤثر ہے اور ابوحنیفہؒ نے اس ضرر کا اعتبار کیا جو معہود و متعارف ہے۔

تشریح ...... احتکار فقط انسان اور چوپاؤں کی غذاء میں ہی ہوتا ہے یہ امام صاحب کا فرمان ہے اور امام ابو یوسفؒ کا فرمان یہ ہے کہ جس چیز کے روکنے سے بھی عوام کو ضرر ملتا ہو۔ پس وہ احتکار ہے خواہ وہ کچھ بھی ہو امام محمدؒ کا فرمان یہ ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہوگا کیونکہ

بدن کا قوام غذاء سے ہے کپڑوں سے نہیں۔

خلاصۂ کلام...... امام ابو یوسفؒ نے حقیقی ضرر کا اعتبار کیا ہے خواہ جس چیز میں ہو اور امام صاحبؒ نے ضرر معہود و متعارف کا اعتبار کیا ہے اور ضرر معہود و متعارف غذاؤں کے روکنے میں ہے۔

احتکار کے متحقق ہونے کیلئے کتنی مدت شرط ہے

ثم المدة اذا قصرت لا يكون احتكار العدم الضرر واذا طالت يكون احتكارامكروها لتحقق الضرر

ترجمہ...... پھر مدت جب کہ کم ہو تو احتکار نہیں ہوگا ضرر نہ ہونے کی وجہ سے اور جبکہ مدت لمبی ہو تو یہ احتکار مکروہ ہوگا ضرر کے متحقق ہونے کی وجہ سے۔

تشریح...... اگر چند روز کے واسطے غلہ روکا تو اس کو احتکار نہیں کہا جائے گا چونکہ چند روز تو لنے اور بھاؤ وغیرہ کرنے میں صرف ہو جاتے ہیں اور اگر زیادہ مدت تک روکا تو مکروہ ہوگا اور یہ احتکار کہلائے گا پھر سوال ہوا کہ کتنی مدت لمبی اور کتنی کم کہلائے گی تو فرمایا۔

اقوال فقہاء

ثم قيل هي مقدرة باربعين يوما لقول النبي عليه السلام من احتكر طعاما اربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه وقيل بالشهر لان مادونه قليل عاجل والشهر وما فوقه كثير اجل وقد مرفي غير موضع

ترجمہ...... پھر کہا گیا ہے کہ مدت طویلہ چالیس روز کے ساتھ مقدر ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جس نے چالیس رات تک غلہ رکا تو وہ اللہ سے بری ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ مدت طویلہ ایک ماہ کے ساتھ مقدر ہے اسلئے کہ جو مقدار ایک ماہ سے کم ہے وہ قلیل و عاجل ہے۔ اور ایک ماہ اور اس سے اوپر کثیر و اجل ہے اور یہ گذر چکا ہے متعدد مقامات پر۔

تشریح...... بعض حضرات نے مدت طویلہ چالیس روز کو شمار کیا ہے اور بعض حضرات نے ایک ماہ کو، مہینے والی بات مختلف مقامات پر گذر چکی ہے اور چالیس دن کی بات حدیث مذکور سے ثابت ہوئی ہے جس میں چالیس روز تک غلہ روکنے کی ممانعت ہے جس کو امام احمدؒ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

محتکر کب گناہگار ہوگا

و يقع التفاوت في المأثم بين ان يتربص العزة وبين ان يتربص القحط والعياذ بالله وقيل المدة للمعاقبة في الدنيا اما يأثم وان قلت المدة والحاصل ان التجارة في الطعام غير محمودة

ترجمہ...... اور گناہ میں تفاوت واقع ہوگا اس کے درمیان کہ وہ مہنگائی کا انتظار کرے والعیاذ باللہ اور اس کے درمیان وہ قحط کا انتظار کرے والعیاذ باللہ اور کہا گیا ہے کہ مدت تو دنیا میں سزا دینے کیلئے ہے بہر حال وہ گنہگار ہوگا اگر چہ مدت کم ہو اور حاصل یہ ہے کہ غلہ کی تجارت غیر پسندیدہ ہے۔ محمد یوسف غفرلہٗ

تشریح ...... جو غلہ اسلئے روکتا ہے کہ مہنگائی ہو جائے تب نکالوں گا اور جو اسلئے روکتا ہے کہ قحط پڑ جائے تب نکالوں گا تا کہ زیادہ فائدہ ہو تو گنہگار دونوں ہیں مگر دوسرا زیادہ بڑا گنہگار ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ مدت صرف اسلئے ہے کہ اس مدت میں اس کو سزا دی جا سکے رہا مسئلہ گناہ کا تو وہ ہر حال میں ہے اس کا حاصل یہ ہوا کہ غلہ کی تجارت پسندیدہ نہیں ہے۔

تنبیہ-۱ ...... احتکار اسی وقت مکرہ ہے جبکہ وہ عوام کیلئے مضر ہو۔ (وبہ یفتی کذا فی سکب الانہر ص ۲۷۷ ج ۲)

تنبیہ-۲ ...... طرفین کے نزدیک احتکار اقوات کے ساتھ مقید ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (شامی ص ۲۵۵ ج ۵)

تنبیہ-۳ ...... غلہ کی تجارت اس وقت محمود نہیں ہے جبکہ اس کا ارادہ احتکار کا ہو ورنہ تو یہ محمود ہے اس لئے کہ کاسب اللہ کا دوست ہے۔

(سکب الانہر ص ۲۷۸ ج ۲)

جو اپنی زمین کا غلہ روکے وہ محتکر نہیں

قال ومن احتكر غلة ضيعته اوماجلبه من بلد اخرفليس بمحتكر اما الاول فلانه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة الا ترى ان له ان لا يزرع بكذالك له ان لا يبيع

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور جس نے اپنی زمین کا غلہ روکا یا جس غلہ کو وہ دوسرے شہر سے لایا ہے تو وہ محتکر نہیں ہے۔ بہر حال پس اس لئے کہ وہ خالص اس کا حق ہے جس کے ساتھ عام لوگوں کا حق وابستہ نہیں ہوتا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اس کیلئے حق ہے کہ وہ اپنی زمین میں کاشت نہ کرے تو ایسے ہی اس کیلئے حق ہے کہ نہ بیچے۔

تشریح ...... جو اپنی زمین کا غلہ روکے تو اس کو احتکار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ خالص اسی کا حق ہے۔ جس میں عامۃ الناس کا حق وابستہ نہیں ہوا کیونکہ وہ اپنی زمین میں غلہ ہی نہ بوتا تو اس کو حق تھا، ایسے ہی اس کو نہ بیچنے کا بھی حق ہے۔

دوسرے شہر سے لایا جائے وہاں لا کر فروخت کرے اور کوئی اس کو خرید کر احتکار کرے تو یہ مکروہ ہے دوسرے شہر سے لا کر جمع کرنے سے یہ مکروہ نہیں ...... اقوال فقہاء

واما الثاني فالمذكور قول ابي حنيفة لان حق العامة انما يتعلق بما جمع في المصر وجلب الى بنائها وقال ابو يوسف يكره لاطلاق مارويناً وقال محمد كل ما يجلب منه الى المصر في الغالب فهو بمنزلة فناالمصر يحرم الاحتكار فيه لتعلق حق العامة به بخلاف ما اذا كان البلد بعيد الم تجر العادة بالحمل منه الى المصر لا نه لم يتعلق به حق العامة

ترجمہ ...... اور بہر حال دوسرا پس جو مذکورہ ہے وہ ابو حنیفہ کا قول ہے اسلئے کہ عام لوگوں کا حق اسی غلیہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جس کو شہر میں جمع کیا جائے اور جس کو فناء مصر میں لایا جائے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مکروہ ہے اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں اور محمدؒ نے فرمایا کہ وہ جگہ جہاں سے عام طور سے شہر میں غلہ لایا جاتا ہے وہ فناء شہر کے درجہ میں ہے اس میں احتکار حرام

ہے اس کے ساتھ عام لوگوں کا حق وابستہ ہو جانے کی وجہ سے بخلاف اس صورت کے جبکہ شہر دور ہو کہ اس جگہ سے شہر میں غلہ لانے کی عادت جاری نہ ہو اسلئے کہ اس کے ساتھ لوگوں کا حق وابستہ نہیں ہوا۔

تشریح..... جو غلہ شہر میں دوسری جگہ سے لایا جاتا ہے اور وہاں لاکر فروخت کیا جاتا ہے اور کوئی اس کو خرید کر احتکار کرے یہ تو مکروہ ہے اور اگر کسی دوسرے شہر سے لاکر جمع کرے تو یہ اماصاحبؒ کے نزدیک احتکار نہیں ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ شہر جہاں سے اس شہر میں عام طور سے غلہ لایا جاتا ہے تو وہاں سے لاکر احتکار کرنا بھی مکروہ ہوگا اسلئے کہ وہ اطراف شہر جہاں سے غلہ لانے کی عادت ہے فناءِ شہر کے درجہ میں ہیں۔ البتہ اگر کوئی دور دراز کے شہر سے غلہ لائے اور احتکار کرے جہاں سے اس شہر میں غلہ لانے کی عادت نہیں ہے تو یہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس غلہ کے ساتھ عام لوگوں کا حق وابستہ نہیں ہوا۔

اور امام ابو یوسفؒ مطلقاً احتکار کو مکروہ قرار دیتے ہیں کیونکہ حدیث المحتکر ملعون مطلق ہے تو اس میں یہ تین قول ہو گئے جو مذکور ہوئے۔

تنبیہ ..... ان تینوں میں امام محمدؒ کا قول مختار ہے۔ (سکب الانہر ص ۵۴۸ ج ۲ و در مختار ص ۲۵۶ ج ۵)

بادشاہ کیلئے چیزوں کا بھاؤ مقرر کرنے کا حکم

قال ولا ينبغى للسلطان ان يسعر على الناس لقوله عليه السلام لا تسعر وافان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ولان الثمن حق العاقد فاليه تقديره فلا ينبغى للامام ان يتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة على ما تبين

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور بادشاہ کیلئے مناسب نہیں کہ لوگوں پر بھاؤ مقرر کرے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے تم بھاؤ مقرر مت کرو اللہ تعالیٰ ہی بھاؤ مقرر کرنے والا ہے تنگی اور کشادگی دینے والا رزاق ہے اور اسلئے کہ ثمن عاقد کا حق ہے تو اسی کی جانب بھاؤ کی تقدیر (تعیین) ہے تو بادشاہ کیلئے مناسب نہیں کہ وہ عاقد کے حق میں تعرض کرے مگر جبکہ بھاؤ مقرر کرنے کے ساتھ وابستہ ہو جائے عام لوگوں کے ضرر کو دور کرنا اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کریں گے۔

تشریح ..... بادشاہ کنٹرول ریٹ مقرر نہ کرے اسلئے کہ خدا تعالیٰ ایک سے دوسرے کو روزی دینے والا ہے نیز ثمن عاقد کا حق ہے تو بادشاہ کو زیبا نہیں کہ دوسرے کے حق میں دخل دے۔ مگر ابھی تفصیل آ رہی ہے کہ اگر کنٹرول ریٹ کے بغیر عوام کا ضرر دور نہ ہو سکے تو بادشاہ پر واجب ہے کہ کنٹرول ریٹ مقرر کر دے تاکہ حقوق مسلمین کی حفاظت ہو سکے۔

قاضی کی جانب معاملہ لے جایا جائے تو قاضی محتکر کو بیچنے کا حکم کرے

و اذا رفع الى القاضى هذا الامر يأمر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت اهله على اعتبار السعة فى ذالک وينهاه عن الاحتكار فان رفع اليه مرة اخرى حبسه وعزره على ما يرى زجرا له و دفعا للضرر عن الناس

ترجمہ...... اور جب قاضی کی جانب یہ معاملہ اٹھایا گیا (یعنی اس تک یہ شکایت پہنچائی گئی کہ فلاں احتکار کرتا ہے) تو قاضی محتکر کو حکم کرے کہ اتنے غلہ کے بیچنے کا جو اس کی روزی سے اور اس کے اہل وعیال کی روزی سے زیادہ ہو اس سلسلہ میں فراغت کے اعتبار سے اور اس کو احتکار سے روک دے پس اگر یہ معاملہ دوبارہ لے جایا گیا (یعنی دوبارہ پھر اس کی یہی شکایت موصول ہوئی) تو قاضی اس کو قید میں ڈال دے اور اس کی تعزیر کرے جتنی مناسب سمجھے اس کو زجر کرتے ہوئے اور لوگوں کے ضرر کو دور کرنے کیلئے۔

تشریح ...... قاضی کو بتایا گیا کہ فلاں شخص احتکار کرتا ہے تو قاضی اس کو سمجھا دے اور کہہ دے کہ جتنا فراغت کے ساتھ تیرے اور تیرے اہل وعیال کیلئے کافی ہو اتنا روک لے اور باقی کو فروخت کر دے لیکن اگر وہ باز نہ آئے اور دوبارہ قاضی کے پاس پھر یہی شکایت پہنچی تو قاضی اس کو گرفتار کرے اور قید خانہ میں ڈال دے اور جتنی مناسب سمجھے اتنی اس کی پٹائی کرے تا کہ اس کو زجر ہو اور لوگوں سے ضرر دور ہو۔

قاضی کب بھاؤ مقرر کر سکتا ہے

فان کان ارباب الطعام یتحکمون ویتعدون عن القیمة تعدیا فاحشا وعجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین الا بالتسعیر فحینئذ لا بأس به بمشورة من اهل الرای والبصیرة

ترجمہ...... پس اگر ہوں غلہ والے، تحکم کرتے ہوں اور تجاوز کرتے ہوں قیمت سے تجاوز فاحش اور قاضی عاجز ہو جائے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت سے مگر بھاؤ مقرر کرنے کے ساتھ، تو اس وقت بھاؤ مقرر کرنے میں کوئی حرج نہیں اہل رائے اور اہل بصیرت کے مشورہ سے۔

تشریح...... جو لوگ غلہ فروش ہیں جیسے ہمارے یہاں بنیے جو لوگوں پر ظلم وستم کرنے پر کمر بستہ ہیں اور بغیر کنٹرول ریٹ کے لوگوں کے حقوق کی حفاظت مشکل ہے تو اس وقت کنٹرول ریٹ مقرر کرنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ قاضی ایسا کر دے تا کہ لوگ ظلم وستم سے محفوظ رہ سکیں لیکن قاضی کو چاہئے کہ ہر زمانہ میں باشعور لوگوں سے مشورہ کرے کہ کیا ریٹ مقرر کیا جائے جن کو غلہ کے معاملہ میں تجربہ اور شعور ہوتا کہ فریقین نقصان اور خسارہ سے محفوظ رہ سکیں۔

جو قاضی کی حکم عدولی کرے اس کیلئے کیا حکم ہے

فاذا فعل ذالک وتعدی رجل عن ذلک وباع باکثر منه اجازة القاضی وهذا ظاهر عند ابی حنیفة لانه لا یری الحجر علی الحروکذا عندهما الا ان یکون الحجر علی قوم باعیانهم ومن باع منهم بما قدره الامام صح لانه غیر مکره علی البیع وهل یبیع القاضی عن المحتکر طعامه من غیر رضاه قیل هو علی الاختلاف الذی عرف فی بیع مال المدیون وقیل یبیع بالاتفاق لان ابا حنیفة یری الحجر لدفع ضرر عام وهذا کذالک

ترجمہ ...... پس اگر قاضی نے ایسا کر دیا (کنٹرول ریٹ مقرر کر دیا) اور کسی شخص نے اس سے تجاوز کیا اور اس سے زیادہ کے ساتھ فروخت کر دیا تو اس قاضی اس بیع کو جائز قرار دے گا (یعنی اس کو توڑے گا نہیں) اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اسلئے کہ وہ آزاد پر حجر کو جائز

نہیں سمجھتے اور ایسے ہی صاحبینؒ کے نزدیک مگر یہ کہ حجر کسی معین قوم پر ہو اور جس نے بیچا ان میں سے اس بھاؤ سے جس کو امام نے مقرر کیا ہے تو صحیح ہے اسلئے کہ وہ بیع پر مجبور نہیں کیا گیا ہے اور کیا قاضی محتکر کا غلہ فروخت کر سکتا ہے بغیر اس کی رضامندی کے، کہا گیا ہے کہ یہ اسی اختلاف پر ہے جس کو پہچان لیا گیا ہے مدیون کے مال کو بیچنے میں اور کہا گیا ہے کہ بالاتفاق بیچ سکتا ہے اس لئے کہ ابوحنیفہ ضرر عام کو دور کرنے کیلئے حجر کو جائز سمجھتے ہیں اور یہ ایسا ہی ہے۔

تشریح...... اس عبارت میں تین مسائل مذکور ہیں۔

۱- قاضی نے جو ریٹ مقرر کیا ہے اگر کسی نے بدمعاشی کی اور اس نے زیادہ بھاؤ میں بیچا تو کیا حکم ہے تو جواب دیا کہ بالاتفاق یہ بیع جائز ہوگی اور قاضی اس بیع کو نہ توڑے، کیوں؟ اسلئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تو آزاد پر حجر ہی جائز نہیں تو وہ مجبور نہیں ہوا بلکہ خود مختار ہے اور مختار کا تصرف جائز ہی ہوا کرتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسلئے کہ ان کے نزدیک اگرچہ حجر جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جن پر حجر عائد ہو وہ مجہول نہ ہوں بلکہ معین ہوں اور یہاں معین نہیں بلکہ مجہول ہیں اسلئے یہ حجر نہیں تو یہ مجبور نہیں ہوا بلکہ مختار ہے تو اس کا تصرف نافذ ہو گا۔ ہاں اگر اناج بیچنے والی کوئی معین قوم ہو تو ان پر حجر صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا، درست ہوگا۔ پھر ان کی بیع اس ریٹ سے زیادہ کے ساتھ جو قاضی نے مقرر کیا ہے جائز نہ ہوگی۔

۲- قاضی نے جو ریٹ مقرر کر دیا ہے اگر کوئی اسی ریٹ پر فروخت کرے تو بیع جائز ہے۔ کیونکہ اس کو بیچنے پر مجبور نہیں کیا گیا ہے بلکہ مجبور اس پر کیا گیا ہے کہ جب بیچے تو اس ریٹ پر بیچے تو یہ بیع پر اکراہ نہیں ہے اسلئے بیع جائز ہے۔

۳- جب محتکر اپنا غلہ بیچنے سے انکار کرے تو کیا قاضی اس کی رضامندی کے بغیر اس کا غلہ فروخت کر سکتا ہے تو ایک قول کے مطابق اس میں اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں بیچ سکتا اور صاحبینؒ کے نزدیک بیچ سکتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہے جیسے کوئی مدیون ہو اور اس کے ذمہ دوسروں کا قرض ہو اور اسکے پاس مال ہے جس کو بیچ کر وہ اپنا قرض ادا کر سکتا ہے لیکن وہ اپنا مال بیچ کر قرض ادا نہیں کرتا تو امام صاحبؒ کے نزدیک قاضی مدیون کا مال نہیں بیچے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بیچ دے گا تو یہی اختلاف یہاں پر بھی ہے۔

اور دوسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ قاضی بالاتفاق ایسے محتکر کا غلہ اس کی رضامندی کے بغیر فروخت کر سکتا ہے اسلئے کہ امام صاحبؒ ضرر عام کو دور کرنے کیلئے حجر کو جائز قرار دیتے ہیں اور یہاں جو حجر ہے اس میں بھی ضرر عام کو دور کرنا ہے۔ جیسے قاضی کیلئے جائز ہے کہ وہ جاہل طبیب اور ڈاکٹر پر پابندی عائد کر دے تاکہ ضرر عام دور ہو سکے۔

تنبیہ-۱...... بغیر ضرورت کے بھاؤ مقرر کرنا مکروہ ہے۔ (شامی ص۲۵۶ ج۵)

تنبیہ-۲...... تجاوز فاحش سے مراد یہ ہے کہ دوگنی قیمت پر فروخت کریں۔ (شامی ص۲۵۶ ج۵)

تنبیہ-۳...... بوقت ظلم و ستم قاضی پر ریٹ مقرر کرنا واجب ہے۔ (شامی ص۲۵۶ ج۵)

تنبیہ-۴...... اگر محتکر بیع نہ کرے تو قاضی بالاتفاق اس کے غلہ کو فروخت کر دے۔ (سکب الانہر ص۴۷۷ ج۲)

جنگ کے ایام میں ہتھیاروں کو بیچنا مکروہ ہے

قال ویکرہ بیع السلاح فی ایام الفتنۃ معناہ ممن یعرف انہ من اھل الفتنۃ لانہ تسبیب الی المعصیۃ وقد بیناہ فی السیر وان کان لا یعرف انہ من اھل الفتنۃ لا بأس بذالک لانہ یحتمل ان لا یستعملہ فی الفتنۃ فلا یکرہ بالشک

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا کہ اور فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے۔ اسکے معنیٰ ہیں اس شخص کے ہاتھ جس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ اہل فتنہ میں سے ہے۔ اسلئے کہ یہ (اہل فتنہ کے ہاتھ ہتھیار بیچنا) معصیت کا سبب برانگیختہ کرنا ہے اور ہم اس کو کتاب السیر میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ وہ اہل فتنہ میں سے ہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ احتمال ہے کہ وہ اس کو فتنہ میں استعمال نہ کرے تو یہ شک کی وجہ سے مکروہ نہ ہوگا۔

تشریح...... جب کچھ لوگوں نے امام عادل کے بارے میں اسکے خلاف بغاوت بر پا کر رکھی ہے تو ایسے ایام میں اہل فتنہ اور باغیوں کے ہاتھ جبکہ یہ معلوم ہو کہ یہ باغیوں میں سے ہے ہتھیار فروخت کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ معصیت پر تعاون ہے اور فرمان باری ہے **ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان** اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باغیوں میں سے ہے تو پھر اس کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کو فتنہ میں استعمال نہ کرے تو جانب مخالف کا محض شک ہے اور شک کی بنیاد پر بیع کو مکروہ نہیں کہا جاسکتا یہ مسئلہ ہدایہ ص ۵۹۱ ج ۲ پر گذر چکا ہے۔

انگور کے شیرہ کو بیچنے میں کوئی حرج نہیں جبکہ معلوم بھی ہو کہ مشتری شراب بنائے گا

قال ولا بأس ببیع العصیر ممن یعلم انہ یتخذہ خمرا لان المعصیۃ لا تقام بعینہ بل بعد تغییرہ بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنۃ لان المعصیۃ تقوم بعینہ

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور شیرۂ انگور بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے اس شخص کے ہاتھ جس کے بارے میں معلوم ہو کہ یہ اس کو شراب بنائے گا اسلئے کہ معصیت عین عصیر کے ساتھ قائم نہیں کی جاتی بلکہ اس کو متغیر کرنے کے بعد بخلاف ہتھیار بیچنے کے فتنہ کے زمانہ میں اس لئے کہ معصیت عین سلاح کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

تشریح...... کسی شخص کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ شیرۂ انگور کی شراب بنائے گا اسکے باوجود بھی اس کے ہاتھ شیرۂ انگور فروخت کرنا جائز ہے۔ اسلئے کہ معصیت شراب کے ساتھ وابستہ ہے اور شراب اس کو متغیر کرنے کے بعد بنے گی۔ بخلاف ہتھیار کے کیونکہ معصیت ہتھیار سے بغیر کسی تغیر کے قائم ہوتی ہے اسلئے ایام فتنہ میں ہتھیار کی بیع مکروہ ہے اور شیرۂ انگور کی جائز ہے۔

تنبیہ...... امرد غلام کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جس کے بارے میں معلوم ہے کہ یہ اس سے لواطت کرے گا مکروہ ہے۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو شامی ص ۲۵۰ ج ۵

مجوسیوں کو آتش کدہ بنانے کیلئے یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصاریٰ کا عبادت خانہ بنانے کیلئے کرایہ پر دینے کا حکم

قال ومن اجر بيتا ليتخذ فيه بيت نارا وكنيسة اوبيعة اويباع فيه الخمر بالسواد فلا باس به وهذا عندابي حنيفة وقالا لا ينبغي ان يكريه لشئي من ذالك لانه اعانة على المعصية

ترجمہ..... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور جس نے کوئی گھر کرایہ پر دیا تا کہ اس میں (مجوسیوں) کا آتش کدہ بنایا جائے یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصاریٰ کا گرجا گھر یا اس میں شراب بیچی جائے گاؤں میں تو اس میں کوئی حرج نہیں اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مناسب نہیں ہے یہ کہ مکان کو ان میں سے کسی شئی ء کیلئے کرایہ پر دے اسلئے کہ معصیت پر اعانت ہے۔

تشریح..... کسی مسلمان نے اپنا مکان کرایہ پر دیا تا کہ مجوس اس میں اپنا آتش کدہ بنائیں۔ یا یہودی اپنا عبادت خانہ بنائیں یا نصاریٰ اس میں اپنا گرجا گھر بنائیں یا اس میں شراب کا ٹھیکہ بنایا جائے اور یہ ساری چیزیں دیہات میں ہوں نہ کہ شہر میں تو امام صاحبؒ کے نزدیک کچھ حرج نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ یہ معصیت پر اعانت ہے اسلئے جائز نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل

و له ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا تجب الاجرة بمجرد التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه

ترجمہ..... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ گھر کی منفعت پر وارد ہوتا ہے اور اسی وجہ سے محض سپرد کر دینے سے اجرت واجب ہو جاتی ہے اور کرایہ پر دینے میں کوئی معصیت نہیں ہے اور معصیت مستاجر کے فعل سے ہے اور مستاجر اس میں مختار ہے تو فعل کی نسبت کرایہ پر دینے والے سے منقطع ہو جائے گی۔

تشریح..... یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ اجارہ گھر کی منفعت پر وارد ہوا ہے نہ کہ مذکورہ امور پر اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے مذکورہ چیزیں مکان کے اندر نہ بنائیں پھر بھی مکان سپرد کرتے ہی کرایہ چالو ہو جائے گا۔ تو معلوم ہوا کہ کرایہ پر مکان دینے میں کوئی معصیت نہیں بلکہ معصیت فعل مستاجر میں ہے اور مستاجر خود فاعل مختار ہے تو جو چیز فاعل مختار کا اثر ہے اس کی نسبت دوسرے کی جانب نہیں کیا کرتے جیسا کہ اصول میں مقرر ہے۔

تنبیہ..... مگر اس دلیل میں یہ شبہ ہے کہ باغی کے ہاتھ ہتھیار بیچنے میں اور اس میں کوئی فرق نہیں کیوں کہ قیام معصیت جس طرح بیع سلاح میں ہے ایسے ہی یہاں بھی ہے، فتدبر

نیز زیلعیؒ نے امرد کی بیع شخص مذکور کے ساتھ جائز قرار دی ہے، و فيه مافيه فتدبر

گاؤں کی قید لگانے کا حکم

و انما قیده بالسواد لا نهم لا یمکنون من اتخاذ البیع والکنائس واظهار بیع الخمور و الخنازیر فی الامصار لظهور شعائر الاسلام فیها بخلاف السواد قالوا هذا فی سواد الکوفة لان غالب اهلها اهل الذمة فاما فی سوادنا فاعلام الاسلام فیهاظاهرة فلا یمکنون فیها ایضا وهو الاصح

ترجمہ...... اور امام محمدؒ نے مقید کر دیا اس کو گاؤں کے ساتھ اس لئے کہ ذمی لوگ قدرت نہیں دیئے جائیں گے گرجا گھر اور معبد بنانے کی اور شرابوں اور خنزیر کو ظاہر کرنے کی شہروں میں ان شعائر اسلام کے ظاہر ہونے کی وجہ سے بخلاف گاؤں کے مشائخ نے فرمایا یہ کوفہ کے دیہاتوں میں تھا اسلئے کہ اس کے زیادہ تر باشندے ذمی لوگ تھے پس بہر حال ہمارے دیہاتوں میں پس ان میں شائر اسلام ظاہر ہیں تو ذمی لوگ ان دیہاتوں میں بھی قدرت نہیں دیئے جائیں گے اور یہی اصح ہے۔

تشریح...... متن میں جو فرمایا گیا تھا کہ اگر مذکورہ امور گاؤں میں ہوں تو کوئی حرج نہیں تو گاؤں کی قید کیوں لگائی گئی؟ اسلئے لگائی گئی کہ شہروں میں شعائر اسلام کا رواج ہے اور ان کا بول بالا ہے تو شہروں میں شعائر کفر کی اجازت نہ ہوگی۔ لیکن یہ اس وقت کوفہ کے دیہاتوں کی بات تھی جہاں کے باشندے اکثر ذمی تھے مگر کوفہ کے علاوہ دیگر علاقوں میں اس باب میں شہر اور دیہات برابر ہیں کیونکہ شعائر اسلام شہروں اور دیہاتوں میں مروج ہیں۔

تنبیہ...... یہ بحث ہدایہ ص ۵۷۷ ج ۲ پر گذر چکی ہے۔

ذمی کیلئے اجرت پر شراب اٹھانے کا حکم...... اقوالِ فقہاء

قال ومن حمل لذمی خمرا فانه یطیب له الاجر عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یکره له ذالک لانه اعانة علی المعصیة وقد صح ان النبی علیه السلام لعن فی الخمر عشرا حاملها والمحمول الیه وله ان المعصیة فی شربها وهو فعل فاعل مختار و لیس الشرب من ضرورات الحمل ولا یقصد به والحدیث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیة

ترجمہ...... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور جس نے ذمی کی شراب اٹھائی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کیلئے اجرت حلال ہے اور صاحبین نے فرمایا اس کیلئے یہ مکروہ ہے اسلئے کہ یہ معصیت پر اعانت ہے اور یہ بات درجہ صحت کو پہنچی ہوئی ہے کہ نبی علیہ السلام نے شراب کے بارے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے اس کے اٹھانے والے پر اور جس کی جانب اٹھائی جائے۔ اس پر ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معصیت شراب کے پینے میں ہے اور پینا وہ فاعل مختار کا فعل ہے اور پینا اٹھانے والے کے لوازمات میں سے نہیں ہے اور اٹھانے والا پینے کا قصد نہیں کرتا اور حدیث محمول ہے ایسے اٹھانے پر جو معصیت کے ارادہ کے ساتھ ملا ہوا ہو۔

تشریح...... کوئی مسلمان کسی ذمی کی شراب اٹھا کر چلے تاکہ مزدوری لے تو امام صاحب اجرت کو حلال فرماتے ہیں اور صاحبینؒ نے اس کے معصیت پر اعانت ہونے کی وجہ سے مکروہ قرار دیا ہے اور حدیث میں شراب کے بارے میں جن دس آدمیوں پر لعنت کی ہے ان میں

سے ایک حامل اور ایک محمول لہ بھی ہے۔لہٰذا حدیث سے کراہت ثابت ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ گناہ شراب پینے میں ہے اور شراب پینا وہ ایک فاعل مختار کا فعل ہے تو حسب ضابطہ شرب کی نسبت غیر کی جانب نہیں ہو سکتی اور نیز اٹھانے کے لوازمات سے پینا نہیں ہے۔ نیز اس حامل کا مقصد پینا بھی نہیں ہے اور جو حدیث میں لعنت ہے تو اس میں حامل سے ایسا حامل مراد ہے جو معصیت کے ارادے سے اٹھائے یعنی اس کا مقصد پینا یا کسی کو پلانا ہو۔

تنبیہ.....امام صاحبؒ کی دلیل علیل ہے کیونکہ معصیت کو صرف پینے میں منحصر کرنا مشکل ہے ورنہ شراب بنانا بھی جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ معصیت تو پینا ہے اور درمیان میں فاعل مختار کا فعل حائل ہے۔ بہر حال صاحبینؒ کا قول راجح ہے اور اظہر لیکن قول امام اسہل ہے۔

مکہ میں اپنے مکانات کی عمارت فروخت کرنے کا حکم اسی طرح زمین بیچنے کا حکم.....اقوال فقہاء

قال ولا بأس ببيع بناء بيوت مكة ويكره بيع ارضها وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا باس ببيع ارضها ايضا وهذا رواية عن ابي حنيفة لانها مملوكة لهم لظهور الاختصاص الشرعي بها فصار كالبناء

ترجمہ.....امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور مکہ کے گھروں کی عمارت بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس کی زمین بیچنا مکروہ ہے اور یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مکہ کی زمین بیچنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور یہی ایک روایت ہے ابوحنیفہؒ سے اسلئے کہ زمین مکہ، مکہ والوں کی مملوک ہے شرعی اختصاص کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس زمین کے ساتھ تو یہ عمارت کے مثل ہوگئی۔

تشریح.....مکہ شریف میں اپنے مکانات کی عمارت بیچنا تو بالاتفاق جائز ہے اسلئے کہ وہ بانی کی ملکیت ہے رہا مسئلہ زمین کا تو یہ مختلف فیہ ہے امام صاحبؒ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے اور صاحبینؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ شرعی امور ان زمینوں میں ظاہر ہوتے ہیں لہٰذا اگر کوئی مر جائے تو اس میں بالاتفاق میراث جاری ہوتی ہے اور میراث میں بالاتفاق قسمت جاری ہوتی ہے تو بیع کا اختصاص بھی ظاہر ہوگا اور زمین کی بیع عمارت کی بیع کے مثل جائز ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

ولابي حنيفة قوله عليه السلام الا ان مكة حرام لا تباع رباعها ولا تورث ولانها حرة محترمة لانها فناء الكعبة وقد ظهر اثر التعظيم فيها حتى لا ينفر صيدها ولا يختلي خلاها ولا يعضد شكوها فكذا في حق البيع بخلاف البناء لانه خالص ملك الباني ويكره اجارتها ايضا لقوله عليه السلام من اجر ارض مكة فكانما اكل الربوا ولان اراضي مكة تسمى السوائب على عهد رسول الله عليه السلام من احتاج اليها سكنها ومن استغنى عنها اسكن غيره

ترجمہ.....اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل فرمان نبی علیہ السلام ہے کہ آگاہ ہو جاؤ کہ مکہ حرام ہے اس کی احاطۂ زمین فروخت نہیں کی جائے گی اور نہ میراث میں تقسیم کی جائے گی اور اس لئے کہ سرزمین مکہ آزاد ہے۔ محترم ہے اسلئے کہ یہ فناء کعبہ ہے اور تحقیق کہ اراضی مکہ میں تعظیم کا اثر ظاہر ہو چکا ہے یہاں تک کہ اس کا شکار نہیں بھڑکایا جائے گا اور نہ اسکی گھاس کاٹی جائے گی اور نہ اس کا کانٹا کاٹا جائے گا تو ایسے ہی

(تعظیم کا اثر ظاہر ہوگا) بیع کے سلسلے میں بخلاف بناء کے اسلئے کہ وہ خالص بانی کی ملکیت ہے اور سرزمین مکہ کو اجارہ پر دینا بھی مکروہ ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے جس نے مکہ کی زمین کو کرایہ پر دیا پس گویا اس نے سود کھایا اور اسلئے کہ اراضی مکہ کا نام رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں سوائب رکھا جاتا تھا جو اس کی جانب محتاج ہوتا وہ اس میں رہتا اور جو اس سے مستغنی ہوتا وہ اپنے غیر کو اس میں رکھتا تھا۔

تشریح...... یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے جس میں ایک حدیث پیش کی گئی ہے جو مذکور ہے۔

دوسری دلیل عقلی ...... یہ ہے کہ کعبۃ اللہ کی بیع وقف ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور مکہ فناء کعبہ ہے تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی پھر جس طریقہ سے کعبہ محرم ہے۔ اسی طرح پورا مکہ بلکہ پورا حرم محترم ہے حدیث مذکور سے اس کا محترم ہونا ثابت ہے تو یہ حرمت و تعظیم بیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگی۔ نیز اراضی مکہ کو اجارہ پر دینا بھی مکروہ ہے اس حدیث کی وجہ سے جو کتاب میں مذکور ہے۔

نیز دلیل عقلی...... یہ ہے کہ اراضی مکہ کا نام عہد رسالت میں سوائب تھا یعنی جس پر کسی کو ولایت حاصل نہ ہو بلکہ جسے ضرورت ہو اس میں رہے اور جسے ضرورت نہ ہو چھوڑ دے تاکہ دوسرا اس میں رہ سکے۔

تنبیہ-۱...... صاحب عین الہدایہؒ نے امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور اس پر دلائل نقل کیے ہیں۔

تنبیہ-۲...... پہلی حدیث **الا ان مکة ...... الخ اخرجه الحاکم فی المستدرک والدار قطنی فی السنن** ۔ ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۲۶۵ ج ۴

اور دوسری حدیث **من اجر ...... الخ قلت غریب بھذا اللفظ ورواہ محمد فی کتاب الآثار** ملاحظہ ہو۔ نصب الرایہ ص ۲۹۶ ج ۴۔ تیسری حدیث **ولان اراضی مکة تسمی ...... الخ** رواہ ابن ماجہ فی سننہ ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۲۹۶ ج ۴۔ شاید اسی قسم کی احادیث کی وجہ سے بعض حضرات نے قول امام کو ترجیح دی ہے۔

تنبیہ-۳...... صاحبینؒ کے نزدیک زمین مکہ کی بیع جائز ہے اور لوگوں میں بلانکیر ارض مکہ اور بیوت مکہ کی بیع کا تعامل جاری ہے اور تعامل قوی دلیل ہے اور امام صاحبؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ علامہ عینیؒ نے شرح کنز میں کہا ہے و بہ یفتیٰ کذا فی مجمع الانہر ص ۵۲۴ ج ۲ و سکب الانہر ص ۵۴۶ ج ۲۔

تنبیہ-۴...... بہرحال مکہ کی زمین کو کرایہ پر دینا تو اس کو فقہاء نے بغیر کسی اختلاف کے ذکر کیئے ہوئے مکروہ قرار دیا ہے اور وجہ فرق کو بیان کیئے بغیر اول کو جائز اور اجارہ کو مکروہ کہا ہے۔ (سکب الانہر ص ۵۴۶ ج ۲)

تنبیہ-۵...... صاحب ہدایہؒ کی ایک کتاب ہے مختارات النوازل اس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ مکہ کی عمارت کی بیع اور اس کو کرایہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (در مختار ص ۵۲۵ ج ۵)

بقال کے پاس درہم رکھ کر اس سے جو چاہے گا لیتا رہے گا ایسا معاملہ کرنا مکروہ ہے

ومن وضع درهما عند بقال یاخذ منه ماشاء یکره له ذالک لانه ملکه قرضا جربه نفعا وهو ان یاخذ منه ماشاء حالا فحالا و نهی رسول الله علیه السلام عن قرض جرنفعا وینبغی ان یستودعه ثم یاخذ منه ماشاء جزءً

فجزأ لانہ ودیعۃ ولیس بقرض حتی لو ھلک لاشئی علی الاخذ واللہ اعلم

ترجمہ..... جس نے کسی دکاندار کے پاس ایک درہم رکھا کہ اس سے جو چاہے گا لیتا رہے گا تو یہ اس کیلئے مکروہ ہے اسلئے کہ اس نے (واضع نے) اس کو (بقال کو) مالک بنایا ہے قرض کے طور پر جس سے اس نے نفع حاصل کیا اور نفع یہ ہے وہ اس سے جو کچھ چاہے گا وقتاً فوقتاً لیتا رہے گا اور رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جو نفع کو کھینچے اور مناسب یہ ہے کہ اس کو ودیعت رکھ دے پھر اس سے جو چاہے تھوڑا تھوڑا لیتا رہے گا یہ اسلئے کہ یہ ودیعت ہے اور قرض نہیں ہے یہاں تک کہ اگر درہم ہلاک ہو گیا تو لینے والے پر کچھ نہیں۔ واللہ اعلم

تشریح..... مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کے پاس ایک درہم ہے اور اسے یہ خوف ہے کہ یہ خرچ ہو جائے گا اور پھر ضروریات میں کھینچ پڑے گی اس نے اس دکان دار کے پس جس سے نمک مرچ وغیرہ لیا کرتا ہے وہ درہم رکھ دیا تا کہ اس کے پاس سے تھوڑا تھوڑا سامان لے لیا کرے تو یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ اس کا یہ درہم دکان دار کے پاس قرض ہے اور ایسا قرض ہے جس سے اس کو نفع حاصل ہو رہا ہے اور نفع یہ ہے کہ وہ تھوڑا تھوڑا لیا کرے تو بہر حال یہ نفع ہے اور حدیث میں ایسے قرض کی ممانعت ہے جس سے نفع حاصل ہو اسلئے یہ صورت مکروہ ہے اور بہتر یہ ہے کہ اس درہم کو ودیعت رکھے پھر اس کو تھوڑا تھوڑا لیتا رہے اب یہ مکروہ نہ ہوگا کیونکہ اب یہ امانت ہے نہ کہ قرض لیکن اب دوکاندار کیلئے اس درہم میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے اگر بغیر تصرف کے اگر وہ درہم دکاندار کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان واجب نہیں کیونکہ امانت کا ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ قرض کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

تنبیہ-۱..... ''بقال'' سبزی فروش، مگر پھر یہ عام ہو گیا اور مصالحہ وغیرہ بیچنے والے کو بقال کہا جانے لگا جس کو اہل شام کی زبان میں قاضی اور اہل مصر کی زبان میں زیات کہتے ہیں۔

تنبیہ-۲..... یہاں مصنفؒ کی عبارت میں قرض کی صراحت نہیں ہے بلکہ ''عند بقال'' اس کے ودیعت ہونے پر دال ہے۔ اسلئے کہ عند ودیعت کیلئے استعمال ہوتا ہے تو پھر اس کو قرض پر کیسے محمول کیا گیا؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول ''یاخذ منہ ما شاء'' شرط کے درجہ میں ہے یعنی اس شرط پر رکھا کہ جو چاہے گا لیتا رہے گا اور اگر بغیر شرط کے رکھتا اور پھر تھوڑا تھوڑا لیتا تو ودیعت رہتا۔

مسائل متفرقہ

ترجمہ...... یہ متفرق مسائل ہیں

تشریح......اس عنوان کے تحت مختلف الانواع مسائل کو جمع کیا جاتا ہے۔

قرآن میں تعشیر اور نقطے لگانے کا حکم

قال ویکره التعشیر والنقط فی المصحف لقول ابن مسعود رضی الله عنه جردوا القران ویروی جردوا المصاحف وفی التعشیر والنقط ترک التجرید ولان التعشیر یخل بحفظ الای والنقط بحفظ الاعراب اتکالا علیه فیکره قالوا فی زماننا لابد للعجم من دلالة فترک ذلک اخلال بالحفظ وهجران القران فیکون حسنا

ترجمہ......محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور تعشیر (دہائی پر علامت لگانا) اور قرآن میں نقطے لگانا مکروہ ہے ابن مسعودؓ کے قول کی وجہ سے قرآن کو دوسری چیزوں سے خالی کرو اور روایت کیا گیا ہے مصاحف کو دوسری چیزوں سے خالی کرو اور تعشیر اور نقطے لگانے میں تجرید کو چھوڑنا ہے اور اسلئے کہ تعشیر حفظ آیات میں مخل ہے اور نقطے لگانا حفظ اعراب میں مخل ہے اس پر اعتماد کرنے کی وجہ سے تو یہ مکروہ ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ ہمارے زمانے میں عجم کیلئے کسی علامات و دلالت کا ہونا ضروری ہے تو اس کا چھوڑنا حفظ میں مخل ہے اور قرآن کو چھوڑنا ہے۔ تو یہ حسن ہوگا۔

تشریح...... ''تعشیر'' ہر دس آیت پر نشان لگانا، ''نقط'' نقطے لگانا، ''تجرید'' خالی کرنا، یعنی غیر قرآن کو نہ لکھا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ حدیث میں حکم دیا گیا ہے کہ قرآن کو غیر قرآن سے خالی کرو اسی وجہ سے آمین بھی نہیں لکھا جاتا تو قرآن پر نقطے اور اعراب لگانا اسی طرح ہر دس آیت کے بعد نشان لگانا اور جیسے رکوع مقرر کرنا سب مکروہ ہے کیونکہ تجرید کے منافی ہے نیز تعشیر اور نقط آیات کو یاد کرنے میں مخل ہوں گے اور اعراب کو یاد کرنے میں مخل ہوں گے اس لئے کہ سب لوگ لکھے ہوئے پر اعتماد کر کے یاد کرنا چھوڑ دیں گے لیکن مشائخ نے فرمایا کہ ہمارے زمانہ میں عجمیوں کیلئے اعراب کا اور نقط کا ہونا ضروری ہے ورنہ اس کے بغیر نہیں پڑھ سکیں گے تو ان کے حق میں اعراب وغیرہ کا ہونا ضروری ہے ورنہ وہ بالکل قرآن کو چھوڑ بیٹھیں گے۔ اسی وجہ سے اعراب وغیرہ مستحسن ہے۔

خلاصۂ کلام...... یہ بدعت حسنہ ہے۔

تنبیہ......اور ممانعت نزول قرآن کے زمانہ تک مخصوص ہے نیز ان کیلئے بغیر اعراب کے پڑھنا سہل تھا تو ان کے حق میں تعشیر و نقط حفظ آیات اور حفظ اعراب میں مخل تھا اور ہمارے زمانے میں یہ بات نہیں ہے بلکہ یہ مستحسن ہے اور زمان و مکان کے اختلاف سے احکام میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ کذا فی مجمع الانہر ص ۵۳۰ ج ۲ والبسط فی الشامی ص ۲۴۷ ج ۵

مصاحف کومزین کرنے کا حکم

قال ولا بأس بتحلية المصاحف لما فيه من تعظيمه وصار كنقش المسجد وتزيينه بماء الذهب وقد ذكرناه من قبل

ترجمہ قدوری نے کہا کہ اور قرآن کو محلی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس میں قرآن کی تعظیم ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے منقش و مزین کرنا اور ہم اس کو ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح قرآن کریم کو زیورات سے مزین کرنا جائز ہے۔ جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے مزین کرنا جائز ہے۔ اور مصنفؒ نے اس کو ہدایہ ص ۱۴۴ ج ا پر بھی بیان کیا ہے، لیکن یہ تزئین مسجد کے مال سے نہ ہونی چاہئے بلکہ متولی اپنے مال سے کرے اگر مسجد کے مال سے کرے گا تو متولی ضامن ہوگا۔

اہل ذمہ کیلئے مسجد میں داخل ہونے کا حکم......اقوال فقہاء

قال ولا بأس بان يدخل اهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد للشافعي قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ولان الكافر لايخلو عن جنابة لانه لايغتسل اغتسالا يخرجه عنها والجنب يجنب المسجد وبهذا يحتج مالك والتعليل بالنجاسة عام فينتظم المساجد كلها

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور کوئی حرج نہیں ہے اس بات میں کہ ذمی لوگ مسجد حرام میں داخل ہوں اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مکروہ ہے یہ، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہر مسجد میں مکروہ ہے۔ شافعیؒ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے کہ مشرکین ناپاک ہیں۔ پس اس سال کے بعد یہ مسجد حرام میں داخل نہ ہوں اور اسلئے کہ کافر جنابت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا جو اس کو جنابت کے غسل سے نکال دے اور جنبی کو مسجد سے روکا جاتا ہے اور اسی دلیل سے مالکؒ نے احتجاج کیا ہے اور علت بیان کرنا نجاست کے ساتھ عام ہے تو یہ تمام مساجد کو شامل ہے۔

تشریح ... مسجد حرام اور دیگر مساجد میں کفار کا داخلہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی مسجد میں کفار کا دخول جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مسجد حرام میں کفار کا دخول جائز نہیں اور مساجد میں جائز ہے انہوں نے قرآن کی مذکورہ آیت سے استدلال کیا ہے۔ نیز کافر جنابت کی حالت میں ہے کیونکہ اس کا غسل اس کو جنابت سے خارج نہیں کرتا جیسے جنبی کا دخول مسجد حرام میں جائز نہیں ہے ایسے ہی ذمی کا دخول بھی جائز نہ ہوگا۔

لیکن امام شافعیؒ کی یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ جب ذمی جنابت کی حالت میں ہے تو پھر مسجد حرام میں دخول ممنوع، اور دوسری مساجد میں جائز کیوں فرماتے ہیں؟

اس دلیل سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ جب کفار کا ناپاک ہونا ثابت ہو گیا تو ناپاک کا دخول کسی بھی مسجد

میں جائز نہیں ہے اور یہی ان کا مذہب ہے۔

احناف کی دلیل

ولنا ماروی ان النبی علیه السلام انزل وفد ثقیف فی مسجده وهم کفار ولان الخبث فی اعتقادهم فلا یودی الی تلویث المسجد والایة محمولة علی الحضور استیلاء واستعلاء اوطائفین عراة کما کانت عادتهم فی الجاهلیة

ترجمہ ....اور ہماری دلیل وہ ہے جو مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے وفد ثقیف کو اپنی مسجد میں ٹھہرایا تھا۔ حالانکہ یہ کفار تھے اور اسلئے کہ گندگی ان کے اعتقاد میں ہے تو یہ مسجد کو ملوث کرنے کی جانب مؤدی نہ ہوگا۔ اور آیت محمول ہے حاضر ہونے پر غلبہ اور بلندی کے طریقہ پر (یا آیت محمول کیجئے وہ حاضر نہ ہوں) کہ ننگے طواف کریں جیسا کہ جاہلیت میں ان کی عادت تھی۔

تشریح ...... یہ حنفیہ کی دلیل ہے کہ آنحضرت ﷺ کی خدمت اقدس میں ثقیف کا وفد حاضر ہوا جو کافر تھے لیکن آپ نے ان کو مسجد میں ٹھہرایا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ کافر کا بدن ناپاک نہیں ہے بلکہ ان کا اعتقاد ناپاک و پلید ہے مگر اعتقاد کی پلیدی سے مسجد کا خراب ہونا لازم نہیں آتا۔ نیز آنحضرت ﷺ نے ثمامہ ابن اثال کو کفر کی حالت میں مسجد میں باندھا جس کا واقعہ مشہور ہے۔ اور رہی آیت مذکورہ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اب مشرکین کا غلبہ اور تسلط ختم ہوگیا یا یہ مطلب ہے کہ مشرکین زمانۂ جاہلیت کی طرح ننگے ہوکر طواف کیلئے مسجد میں داخل نہ ہوں۔

تنبیہ-۱..... فلا تقربوا میں نہی تشریعی نہیں بلکہ تکوینی ہے یعنی اللہ تعالیٰ مشرکین میں مسجد حرام کی نزدیکی پیدا نہیں کرے گا۔

تنبیہ-۲...... جب حق تعالیٰ نے شرک کی قوت توڑ کر جزیرۃ العرب کا صدر مقام (مکہ معظمہ) فتح کرادیا اور قبائل عرب جوق در جوق دائرۂ اسلام میں داخل ہونے لگے تب ۹ھ میں یہ اعلان کرایا گیا کہ آئندہ کوئی مشرک مسجد حرام میں داخل نہ ہو بلکہ اس کے نزدیک یعنی حدود حرم میں بھی نہ آنے پائے کیونکہ ان کے قلوب شرک و کفر کی نجاست سے اس قدر پلید اور گندے ہیں کہ اس سب سے بڑے مقدس مقام اور مرکز توحید و ایمان میں داخل ہونے کے لائق نہیں اس کے بعد صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے جزیرۃ العرب سے مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب کے نکال دینے کا حکم فرمایا چنانچہ حضور ﷺ کی آخری وصیت کے مطابق حضرت عمرؓ کے زمانہ میں یہ حکم عملاً نافذ ہوا، اب بطور استیلاء یا توطن کفار کے وہاں رہنے پر مسلمانوں کو رضامند ہونا جائز نہیں بلکہ تطہیر جزیرۃ العرب بقدر استطاعت ان کا فریضہ ہے۔

تنبیہ-۳...... مسجد میں کفار کا دخول جائز ہے مگر مسجد حرام میں دخول بقول محقق جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں دخول سے منع فرمایا ہے اور یہی ان کی آخری تصنیف ہے۔ نیز ان کا مکہ اور مدینہ میں رہنا بھی ممنوع ہے البتہ اگر تجارت کیلئے جائے تو شامی نے لکھا ہے کہ جائز ہے لیکن زیادہ نہ رہے۔ شامی ص ۲۴۸ ج ۵

تنبیہ-۴...... لیکن سعودی حکومت نے ان کے داخلے پر پابندی عائد کر رکھی ہے۔ وهذا حسنٌ

خصی سے خدمت لینے کا حکم

قال و یکره استخدام الخصیان لان الرغبة فی استخدام حث الناس علی هذا الصنیع وهو مثله محرمة

ترجمہ۔ قدوری نے فرمایا کہ اور خصیوں سے خدمت لینا مکروہ ہے اس لئے کہ ان سے خدمت لینے میں رغبت کرنا لوگوں کو اس حرکت پر ابھارنا ہے حالانکہ یہ مثلہ ہونا ہے جو حرام ہے۔

تشریح۔ یعنی جو لوگ خصیے نکلوا کر ہیجڑے اور خصی ہو جاتے ہیں ان سے خدمت لینا مکروہ ہے کیونکہ جب ان سے خدمت لی جائے گی تو دوسرے لوگوں کو رغبت ہوگی کہ یہ تو آمدنی کا ذریعہ ہے تو وہ بھی ہیجڑے بنیں گے۔ حالانکہ یہ حرام ہے کیونکہ یہ مثلہ ہونا ہے جس کی ممانعت مصرح ہے۔

جانور خصی کرنے اور گدھے کو گھوڑی پر چڑھانے کا حکم

قال ولا باس باخصاء البهائم و انزاء الحمیر علی الخیل لان فی الاول منفعة البهیمة والناس و قد صح ان النبی علیه السلام رکب البغلة فلو کان هذا الفعل حراماً لما رکبها لما فیه من فتح بابه

ترجمہ۔ قدوریؒ نے فرمایا اور چوپایوں کو خصی کرنے میں اور گدھوں کو گھوڑیوں پر چڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ اول میں چوپائے اور لوگوں کی منفعت ہے اور یہ بات صحیح ہے کہ نبی علیہ السلام خچر پر سوار ہوئے۔ پس اگر یہ فعل حرام ہوتا تو آپ ﷺ خچر پر سوار نہ ہوتے بوجہ اس کے کہ اس میں اس کے دروازہ کو کھولنا ہے۔

تشریح۔ جانور کو خصی کرنے میں جانور کا بھی فائدہ ہے کہ وہ خوب موٹا تازہ ہوتا ہے اور انسانوں کا بھی فائدہ ہے کہ اس کے شر سے محفوظ رہتے ہیں نیز گدھے کو گھوڑی پر چڑھانا تاکہ خچر پیدا ہو جائے جائز ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ خچر پر سوار ہوئے ہیں اگر یہ کام حرام ہوتا تو آپ خچر پر سوار نہ ہوتے کہ اس فعل ممنوع کا دروازہ نہ کھل جائے۔

یہودی و نصرانی کی عیادت کا حکم

قال ولا بأس بعیادة الیهودی والنصرانی لانه نوع بر فی حقهم وما نهینا عن ذلک وصح ان النبی علیه السلام عاد یهودیا مرض بجواره

ترجمہ۔ محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور یہودی اور نصرانی کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ یہ بھلائی کی ایک قسم ہے اور ہم اس سے منع نہیں کیے گئے ہیں اور یہ بات صحیح ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک یہودی کی عیادت فرمائی تھی جو آپ کے پڑوس میں بیمار ہو گیا تھا۔

تشریح۔ یہودی و نصرانی یا کوئی اور کافر کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ اسلام بھلائی کا کام کرنے سے نہیں روکتا اور آنحضرت ﷺ کا یہودی کی عیادت کرنا ثابت ہے اگرچہ مجوس کی عیادت میں احناف کے دو قول ہیں مگر جواز اصح ہے اور اسی طرح فاسق کی عیادت جائز ہے اسلئے کہ وہ مسلمان ہے اور عیادت حقوق مسلمین میں سے ہے البتہ اگر مریض کو آنے والوں سے گرانی ہوتی ہو تو ایسی صورت میں عیادت مکروہ ہے۔ شامی ص ۲۴۸ ج ۵

دعا میں ''اسألک بمعقد العز من عرشک'' کہنے کا حکم

قال ویکره ان یقول الرجل فی دعائه اسألک بمعقد العز من عرشک وللمسألة عبارتان هذه ومقعد العز ولا ریب فی

کراھیۃ الثانیۃ لانہ من القعود وکذا الاولی لانہ یوھم تعلق عزہ بالعرش وھو محدث واللہ تعالٰی بجمیع صفاتہ قدیم

ترجمہ۔۔۔۔۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعاؤں میں یوں کہے میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے عرش سے عزت کی گرہ بندی کا واسطہ دے کر، اس کی دو عبارتیں ہیں، ایک تو یہی ہے اور دوسری "مقعد العز" اور دوسری کے مکروہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ یہ قعود سے ماخوذ ہے اسی طرح پہلی بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ موہم ہے کہ عزت الٰہی کا تعلق عرش سے ہے حالانکہ عرش حادث ہے اور اللہ تعالٰی اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے۔

تشریح۔۔۔۔۔دعاء میں ایسے کلمات کہنا جو موہم شرک یا شان باری میں موہم نقصان ہو مکروہ ہے، اللہ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے اور جملہ عالم حادث ہے یہاں تک کہ عرش وکرسی حادث ہیں تو ایسے کلمات بولنا کہ جس میں عزت الٰہی کا مقر ثابت ہوتا ہو یا مقام عزت معلوم ہوتا ہو، ابہام کی وجہ سے مکروہ ہے لہٰذا ان الفاظ میں دعا کرنا **اسئلک بمعقد العزمن عرشک یا اسئلک بمقعد العز من عرشک** دونوں مکروہ ہیں اول تو اسلئے کہ **معقد** عقد سے مشتق ہے جس کے معنیٰ ہیں گرہ باندھنے کا مقام، تو اس کے معنی ہوئے عرش سے عزت گرہ بندی کا مقام تو اس میں عرش کو موضع عقد عزت کہنا موہم حدوث ہے اسلئے کہ عرش قدیم نہیں بلکہ حادث ہے تو عزت متعلق بعرش بھی حادث ہوگی حالانکہ اس کا محل حوادث ہونا باطل ہے۔

اور دوسری صورت میں یہ مقعد قعود سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہوں گے عرش سے نشست گاہ یعنی عرش جو عزت کا مقر ہے اس صورت میں عرش پر تمکن ثابت ہوگا جو مجسمہ کا قول ہے اور سراسر باطل ہے۔

تنبیہ۔۔۔۔۔ہم نے جواہر الفرائد شرح شرح عقائد میں تمکن علی العرش اور حدوث عالم اور ذات باری کی ازلیت پر اور اس کی صفات کی قدامت پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے۔ محمد یوسف غفرلہٗ

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر

وعن ابی یوسف انہ لا باس بہ وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث لانہ ماثور عن النبی علیہ السلام روی انہ کان من دعائہ اللھم انی اسألک بمعقد العز من عرشک ومنتھی الرحمۃ من کتابک وباسمک الاعظم وجدک الاعلی وکلماتک التامۃ

ترجمہ۔۔۔۔۔اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا ہے اسلئے کہ یہ نبی علیہ السلام سے منقول ہے۔ مروی ہے کہ آپ کی دعا میں سے یہ کلمات ہیں الٰہی میں آپ کے عرش کی عزت کی گرہ بندی کے مقام کا آپ کی کتاب سے رحمت کی انتہاء کا آپ کے اسم اعظم وعظمت وکبریائی اور آپ کے کلمات تامہ کا واسطہ دے کر مانگتا ہوں۔

تشریح۔۔۔۔۔امام ابو یوسفؒ نے اس کو جائز کہا اور ان کلمات کو دعا ماثور سے ثابت کیا ہے۔ **قلت**۔۔۔۔۔ **رواہ البیھقی فی الدعوات الکبیر ورواہ ابن الجوزی فی الموضوعات. قال ابن الجوزی ھذا حدیث موضوع بلا شک واسنادہ مخبط کماتری،** ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص۲۷۳ ج۴۔

امام ابو یوسفؒ کے استدلال کا جواب

ولکنانقول ھذا خبر الواحد وکان الاحتیاط فی الامتناع ویکرہ ان یقول فی دعائہ بحق فلان او بحق انبیائک ورسلک لانہ لا حق للمخلوق علی الخالق.

ترجمہ۔۔۔۔۔لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے تو احتیاط ترک نے میں ہے اور مکروہ ہے کہ اپنی دعا میں کہے **بحق فلان یابحق انبیائک**

و رسلک اسلئے کہ مخلوق کا کوئی حق خالق پر نہیں ہے۔

تشریح ... یہ امام ابو یوسفؒ کا جواب ہے اور جواب سابق اس سے عمدہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے پھر یہ جو دستور ہے کہ دعا میں کہتے ہیں کہ بحق فلاں وفلاں یہ مکروہ ہے کیونکہ اللہ پر کسی کا کوئی حق نہیں بلکہ وہ جو کچھ دیتا ہے اس کا فضل محض ہے۔ فتدبر

تنبیہ-۱ ... سکب الانہر ص ۴۸۵ ج ۲ پر کہا ہے کہ اس کا وقوع بکثرت ہے۔ فلیحفظ

تنبیہ-۲ لیکن اگر حق کو اس معنی میں نہ لیا جائے جس کی جانب ذہن کا انتقال ہوتا ہے بلکہ اس سے حرمت وعظمت بالفاظ دیگر وسیلہ مراد لیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور ہمارے مشائخ کے شجروں میں جہاں یہ لفظ مستعمل ہے تو وہ صرف توسل کے معنی میں ہے اور وسیلہ جائز ہے۔

علامہ شامیؒ نے ردالمحتار ص ۲۵۴ ج ۵ پر اس تاویل کی جانب اشارات کر کے پھر فرمایا ہے کہ سب ایسے احتمالات ہیں جو ظاہر میں تبادر کے خلاف ہیں اسی وجہ سے ہمارے ائمہؒ نے مطلقاً منع فرمایا ہے۔

قلت ... لیکن اس کو ہماری زبان میں توسل کے معنی میں استعمال کرنا ظاہر ہے تو اس پر کراہت کا حکم جاری نہ ہوگا جبکہ اس کی ایک حدیث سے بھی تائید ہوتی ہے۔ حدیث یہ ہے:-

اللھم انی اسئلک بحق السائلین علیک و بحق ممشای الیک ..... الحدیث فی رد المحتار ص ۲۵۴ ج ۵

شطرنج، نرد اور چودہ گوٹی کھیلنے کا حکم

قال ویکرہ اللعب بالشطرنج والنرد و الاربعۃ عشر وکل لھو لانہ ان قامر بھا فالمیسر حرام بالنص وھو اسم لکل قمار وان لم یقامر بھا فھو عبث ولھو وقال علیہ السلام لھو المؤمن باطل الا الثلاث تادیبہ لفرسہ ومناضلتہ عن قوسہ وملاعبتہ مع اھلہ

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور شطرنج اور نرد اور چودہ گوٹی کھیلنا مکروہ ہے اور ہر کھیل (مکروہ ہے) اسلئے کہ اگر اس نے ان سے جوا کھیلا تو جوا حرام ہے نص کے ساتھ اور میسر نام ہے ہر جوئے کا اور اگر جوا نہ کھیلا تو یہ عبث اور لہو ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا مؤمن کا کھیل باطل ہے مگر تین، اس کا اپنے گھوڑے کو ادب دینا، اور اپنی کمان سے تیر پھینکنا اور اس کی ملاعبت اپنی بیوی سے۔

تشریح ... شطرنج اور نرد اور چودہ گوٹی اور ایسے جملہ قسم کے کھیل مکروہ ہیں کیونکہ اگر ان کھیلوں میں جوئے کا پہلو ہو تو اسکی حرمت نص سے ثابت ہے اور اگر جوئے کا پہلو نہ ہو تو یہ سارے کھیل عبث ولغو کام ہیں جو حرام ہے اور حدیث میں مؤمن کے تمام کھیلوں کو باطل کہا ہے علاوہ تین کے۔

۱- شہسواری ۲- تیراندازی ۳- اپنی بیوی سے ملاعبت

بعض حضرات کا مسلک

وقال بعض الناس یباح اللعب بالشطرنج لما فیہ من تشحیذ الخواطر وتذکیۃ الافہام وھو محکی عن الشافعی

ترجمہ ... اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے اسلئے کہ اسمیں ذہنوں کو تیز کرنا اور افہام کو تیز کرنا ہے۔ اور یہی منقول ہے شافعیؒ سے۔

تشریح ... بعض حضرات نے شطرنج کو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ اس میں ذہن تیز اور چوکس ہوتا ہے امام شافعیؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

احنافؒ کی دلیل

ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والنرد شیر فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر ولانہ نوع لعب

یصدعن ذکر اللہ وعن الجمع والجماعات فیکون حراما لقولہ علیہ السلام ما الھاک عن ذکر اللہ فھو میسر ثم ان قامر بہ تسقط عدالتہ وان لم یقامر لا تسقط لانہ متاول فیہ وکرہ ابو یوسف ومحمد التسلیم علیھم تحذیرا لھم ولم یر ابو حنیفۃ بہ باسا لیشغلھم عملھم فیہ

ترجمہ ...... اور ہماری دلیل فرمان نبی علیہ السلام ہے جو شطرنج اور نردشیر کھیلا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ خنزیر کے خون میں ڈبویا اور اسلئے کہ یہ کھیل کی ایسی قسم ہے جو اللہ کے ذکر سے روکتی ہے اور جمعوں اور جماعتوں سے روکتی ہے تو یہ حرام ہوگا نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے، جس کام نے تجھ کو اللہ کے ذکر سے غافل کر دیا تو وہ جوا ہے پھر اگر اس نے کھیل سے جوا کھیلا تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی اور اگر جوا نہ کھیلا تو ساقط نہیں ہوگی اسلئے کہ وہ اس میں تاویل کرنے والا ہے اور ابو یوسف و محمدؒ نے ان پر سلام کرنے کو مکروہ جانا ہے ان کی تحذیر کی غرض سے اور ابوحنیفہؒ نے اس میں کوئی جرم نہیں سمجھا تا کہ ان کو اس سے مشغول کر دے جس میں وہ ہیں۔

تشریح ...... ہم نے ان کھیلوں کو مکروہ قرار دیا ہے جس کی دلیل مذکور ہوئی پھر یہ تمام کھیل جمعہ اور جماعات اور اللہ کے ذکر سے غافل کرتے ہیں لہٰذا ان کا بعینہٖ حدیث جوا ہونا ثابت ہوتا ہے پھر ان کھیلوں میں مبتلا ہونے والا جوا باز بھی ہو تو اس کا عادل ہونا ختم ہو جائے گا۔ یعنی اس کی شہادت معتبر نہ ہوگی اور اگر جوا بازی اور سٹہ بازی نہ کرے تو ساقط العدالت نہ ہوگا۔ پھر صاحبینؒ نے تو ایسے لوگوں کو سلام کرنا مکروہ قرار دیا ہے تا کہ ان کو کچھ تنبیہ ہو لیکن امام صاحبؒ نے سلام کو جائز قرار دیا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ جتنی دیر سلام اور اسکے جواب میں خرچ ہوگی اتنی دیر تک یہ لوگ کھیل سے باز آئیں گے۔

تنبیہ-۱ ...... شطرنج شین کے کسرہ کے ساتھ ایک کھیل جو ہندوستان وغیرہ میں مشہور ہے یہ سنسکرت کا لفظ ہے جو اصل میں چترنگ سے معرب ہے اس میں چھ قسم کے مہروں سے کھیلتے ہیں جو شاہ، فرزین، فیل، اسپ، رخ اور پیدل کہلاتے ہیں، شامی نے کہا ہے کہ یہ شدرنج کا معرب ہے ملاحظہ ہو شامی ص ۲۵۳ ج ۵۔

نرد اور نردشیر یہ فارسی سے معرب ہے یہ ایک کھیل ہے جس کو اردشیر بن بابک نے ایجاد کیا ہے اسی لئے اس کو نردشیر کہتے ہیں قہستانی میں ہے کہ یہ کھیل شاپور بن اردشیر کی موضوعات میں سے ہے جو ملوک ساسانیہ کا دوسرا بادشاہ ہے۔ **وھو حرام شامی ص ۲۵۳ ج ۵**

اربعۃ عشر چودہ گوٹی کا ایک کھیل ہے جو حرام ہے۔

تنبیہ-۲ ...... باب کی پہلی حدیث کو اصحاب سنن نے نقل کیا ہے اور دوسری حدیث بایں الفاظ غریب ہے مسلم میں یہ حدیث ہے لیکن اس میں شطرنج کا ذکر نہیں ہے۔ تیسری حدیث بایں الفاظ غریب ہے۔

تنبیہ-۳ ...... ایسے کھیل تماشے جن کے تحت میں کوئی معتد بہا فائدہ دین و دنیا کا نہ ہو وہ سب ممنوع اور ناجائز ہیں خواہ ان پر بازی لگائی جائے یا انفرادی طور پر کھیلا جائے لہٰذا کبوتر بازی، پتنگ بازی، بٹیر بازی، مرغ بازی، چوسر، شطرنج، تاش، کتوں کی ریس وغیرہ سب اسی ناجائز صورت کے افراد ہیں۔ جواہر الفقہ ص ۲۵۳ ج ۲

تنبیہ-۴ ...... جن کھیلوں سے کچھ دینی یا دنیوی فوائد حاصل ہو سکتے ہوں وہ جائز ہیں۔ بشرطیکہ انہیں فوائد کی نیت سے ان کو کھیلا جائے محض لہو لعب کی نیت نہ ہو لیکن اس کی بازی پر کوئی معارضہ یا انعام شرط مقرر کرنا جائز نہیں، مثلاً گیند کا کھیل کہ اس سے جسمانی ورزش بنتی ہے اور ہوتی ہے (لہٰذا والی بال، فٹ بال سب جائز ہیں) یا لاٹھی وغیرہ کے کھیل، یا پہلوانوں کی کشتی وغیرہ جو قوت جہاد میں معین ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح معمہ بازی، شعر بازی، تعلیمی تاش، ہار جیت کی بازی لگانا مگر اس پر کوئی رقم معاوضہ کی مقرر کرنا جائز نہیں بلکہ قمار حرام ہے۔ جواہر الفقہ ص ۲۵۱ ج ۲

تنبیہ-۵ ...... ہر وہ معاملہ جو نفع اور نقصان کے درمیان مبہم ہو اصطلاح شرع میں قمار اور میسر کہلاتا ہے اردو زبان میں اسکو جوا کہا جاتا ہے۔

تنبیہ-۶......شامی باب ما یفسد الصلوٰۃ میں ان مقامات کو بیان کیا گیا ہے جہاں سلام کرنا مکروہ ہے ان میں سے شطرنج کھیلنے والا بھی ہے نیز فاسق معلن کو سلام کرنا فقہاء نے مکروہ لکھا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب محمد یوسف غفرلہ تاؤلوی

تنبیہ-۷......ڈاڑھی منڈانے والا اور خشخشی رکھنے والا بھی فاسق معلن ہے قاعدہ کے مطابق ان کو بھی سلام کرنا مکروہ ہے مگر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے فرمایا ہے کہ ان کو تعلیم کی غرض سے سلام کیا جا سکتا ہے نہ کہ تعظیم کی۔

تاجر غلام کا ہدیہ، دعوت قبول کرنے کا حکم، چوپاؤں کے عاریہ کا حکم، غلام سے ہدیہ میں کپڑے، دراہم و دنانیر قبول کرنے کا حکم

قال ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر واجابة دعوته واستعارة دابته وتكره كسوته الثوب وهديته الدراهم والدنانير وهذا استحسان وفي القياس كل ذلك باطل لانه تبرع والعبد ليس من اهله

ترجمہ ...امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور تاجر غلام کا ہدیہ قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس کی دعوت قبول کرنے میں اور اس کا چوپایہ مستعار لینے میں۔ اور مکروہ ہے غلام کا کپڑا پہنانا اور اس کا ہدیہ کرنا، دراہم و دنانیر کا، اور یہ (اس کا ہدیہ وغیرہ قبول کرنا) استحسان ہے اور قیاس میں یہ سب باطل ہے اسلئے کہ یہ تبرع ہے اور غلام تبرع کا اہل نہیں ہے۔

تشریح ...اگر غلام ماذون لہ فی التجارۃ ہو اور وہ ہلکا سا (معمولی) ہدیہ پیش کرے تو جائز ہے اسی طرح دعوت کر دے تو جائز ہے یا اس کا گھوڑا مستعار لینا جائز ہے لیکن اگر وہ غلام ہدیہ میں کپڑے یا دراہم و دنانیر وغیرہ پیش کرے تو اس کا قبول کرنا مکروہ ہے اور پہلی صورت میں جو جواز ہے یہ استحسان کی رو سے ہے ورنہ قیاساً سب باطل ہے کیونکہ غلام عدم ملک کی وجہ سے تبرع کا اہل نہیں ہے اور یہ سب تبرع ہے۔

استحسانی دلیل

وجه الاستحسان انه عليه السلام قبل هدية سلمان رضي الله عنه حين كان عبدا وقبل هدية بريرة رضي الله عنها وكانت مكاتبة واجاب رهط من الصحابة رضي الله عنهم دعوة مولى ابي اسيد وكان عبدا ولان في هذه الاشياء ضرورة لايجد التاجربدا منها ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته ولا ضرورة في الكسوة واهداء الدراهم فبقي على اصل القياس

ترجمہ ...استحسان کی دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے سلمان فارسیؓ کا ہدیہ قبول فرمایا جبکہ وہ غلام تھے اور حضرت بریرہؓ کا ہدیہ قبول فرمایا اور وہ مکاتبہ تھیں اور صحابہؓ کی ایک جماعت نے ابو اسید کے غلام کی دعوت قبول کی اور وہ غلام تھے اور اسلئے کہ ان چیزوں میں ضرورت ہے تاجر ان سے کوئی چارہ نہیں پاتا اور جو کسی شیء کا مالک ہوتا ہے تو وہ اس کے لوازمات کا مالک ہوتا ہے اور کپڑا دینے اور دراہم کا ہدیہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو وہ اصل قیاس پر باقی رہا۔

تشریح ...یہاں سے استحسان کی دلیل بیان کی جا رہی ہے:-

۱- حضرت سلمان فارسیؓ کے ہدیہ کو آنحضرت ﷺ نے قبول فرمایا اور وہ غلام تھے پھر صدیق اکبرؓ نے ان کو خرید کر آزاد کر دیا۔

۲- حضرت عائشہؓ نے آنحضرت ﷺ سے پوچھا کہ بریرہؓ پر لوگ صدقہ کر دیتے ہیں وہ اس میں سے ہمارے پاس بھی بھیج دیتی ہے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کیلئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے۔

علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے کسی طریق میں مجھے یہ نہیں ملا کہ بریرہؓ اس وقت مکاتبہ تھی، مصنف عبد الرزاق میں عروہؓ سے

اتنا تو منقول ہے کہ عائشہؓ نے بریرہؓ کو اس حال میں خرید اتھا کہ وہ مکاتبہ تھی اور اس کو آٹھ اوقیوں کے بدلے خرید اتھا اور بریرہؓ نے بدل کتابت میں سے کچھ ادا نہیں کیا تھا۔

۳- ابو سعید جو ابو اسید کے غلام تھے انہوں نے ولیمہ کی دعوت کی تو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت نے ان کی دعوت قبول فرمائی لیکن یہ حدیث غریب ہے اور بجائے اس کے دوسری مرفوع حدیث استدلال کیلئے موجود ہے **عن انسؓ ابن مالکؓ قال کان رسول اللہ ﷺ یعود المریض و یتبع الجنازۃ ویجیب دعوۃ المملوک اخرجہ الترمذی و ابن ماجہ** پھر دکاندار کو معمولی ضیافت کی ضرورت پیش آہی جاتی ہے تو اس کی اجازت ملنی چاہئے۔

لقیط کی پرورش کرنے والا لقیط کی جانب سے ہدیہ، صدقہ پر قبضہ کر سکتا ہے

قال ومن کان فی یدہ لقیط لا اب لہ فانہ یجوز قبضہ الھبۃ والصدقۃ لہ واصل ھذا ان التصرف علی الصغار انواع ثلثۃ نوع ھو من باب الولایۃ لا یملکہ الا من ھو ولی کالانکاح والشراء والبیع لاموال القنیۃ لان الولی ھو الذی قام مقامہ بانابۃ الشرع

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا اور جو شخص اس کی زیر پرورش کوئی ایسا لقیط ہو جس کا باپ نہ ہو تو جائز ہے اس شخص کا لقیط کیلئے ہبہ اور صدقہ پر قبضہ کرنا اور اس کی اصل یہ ہے کہ بچوں پر تصرف تین قسم کا ہوتا ہے ایک قسم وہ ہے جو ولایت کے باب سے ہے، اس کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔ مگر وہی جو ولی ہے بچہ کا قائم مقام ہے شریعت کے نائب بنانے سے۔

تشریح..... کسی کو نومولود بچہ کہیں راستہ میں پڑا ہوا ملا اور اس نے اس کو اٹھا لیا تو یہ بچہ بلحاظ مایؤل الیہ لقیط کیلئے ہبہ یا صدقہ کرتا ہے تو یہ شخص اس لقیط کیلئے قبضہ کر سکتا ہے پھر بچوں کے اوپر تین قسم کے تصرف ہوتے ہیں:-

۱- تصرف ولایت ۲- تصرف ضرورت ۳- تصرف نفع

محض تصرف ولایت میں صرف اسی کو تصرف کرنے کی اجازت ہوگی کہ جو بچہ کا ولی ہو یعنی اس کا باپ، دادا، چچا، قاضی وغیرہ جیسے نکاح کرنا اور جو اموال نفیر رکھنے سے نہ بگڑیں اور وہ رکھنے ہی کیلئے ہیں ان کی بیع وشراء کا حق صرف ولی کو ہے۔

صغار کیلئے تصرفات اور خرید وفروخت کا حکم

ونوع اخر ما کان من ضرورۃ حال الصغار وھو شراء مالا بد للصغیر منہ وبیعہ واجارۃ الاظار و ذالک جائز ممن یعولہ وینفق علیہ کالاخ والعم والام والملتقط اذا کان فی حجرھم واذا ملک ھؤلاء ھذا النوع فالولی اولی بہ الا انہ لا یشترط فی حق الولی ان یکون الصبی فی حجرہ

ترجمہ..... اور دوسری قسم وہ ہے جو بچوں کے حال کی ضرورت میں سے ہو اور وہ اس چیز کا خریدنا ہے جو بچہ کیلئے ضروری ہے اور اس کا بیچنا اور دودھ پلانے والی دایہ کو اجارہ پر لینا اور یہ جائز ہے اس شخص کی طرف سے جو صغیر کی پرورش کرے اور اس پر خرچ کرے جیسے بھائی اور چچا اور ماں اور ملتقط جبکہ بچہ ان کی پرورش میں ہو اور جب اس نوع کے یہ لوگ مالک ہیں تو ولی بدرجہ اولیٰ، مگر ولی کے حق میں یہ شرط نہیں ہے کہ بچہ اس کی پرورش میں ہو۔

تشریح..... دوسری قسم تصرف ضرورت ہے یعنی بچوں کیلئے کوئی ضروری سامان خریدنا ہے یا اس کے سامان کو فروخت کرنا ہے کہ اگر فروخت نہ کیا گیا تو اس کے بگڑنے کا اندیشہ ہے یا وہ دودھ پیتا بچہ ہے جس کیلئے دودھ پلانے والی کو اجرت پر مقرر کرنے کی ضرورت ہے تو

جو شخص بھی اس کی پرورش کرتا ہے اور اس کا نفقہ ادا کرتا ہے وہ یہ تصرف کر سکتے ہیں جیسے بھائی، چچا، ماں، ملتقط (جس نے بچہ کو کسی جگہ سے اٹھالیا ہے) لیکن ان لوگوں کیلئے شرط یہ ہے کہ بچہ ان کی زیر پرورش ہو۔

اس سے یہ مسئلہ مستفاد ہوا کہ جب یہ لوگ اس تصرف کے مالک ہیں تو ولی بدرجہ اولی مالک ہوگا فرق صرف اتنا ہے کہ ولی کیلئے یہ شرط نہیں کہ بچہ اس کی زیر پرورش ہو بلکہ اگر دوسرے کی پرورش میں ہو ولی جب بھی تصرفات کا مجاز ہوگا۔

صغار کا جس میں محض نفع ہو جیسے ہبہ، صدقہ قبول کرنا اور قبضہ کرنے کا حکم

ونوع ثالث ماهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والقبض فهذا يملكه الملتقط والاخ والعم والصبى بنفسه اذاكان يعقل لان اللائق بالحكمة فتح باب مثله نظرا للصبى فيملك بالعقل والولاية والحجر وصار بمنزلة الانفاق

ترجمہ اور تیسری قسم وہ ہے جو محض نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا اور قبضہ کرنا تو ملتقط اور بھائی اور چچا اور بچہ خود اس کا مالک ہوگا جبکہ وہ سمجھدار ہو۔ اسلئے کہ حکمت کے لائق اس کے مثل کا دروازہ کھولنا ہے بچوں کی بہتری کیلئے تو اس تصرف کا اختیار حاصل ہو گا عاقل سے (بچہ کو خود) اور ولایت سے (ولی کو) خود اور پرورش سے (جو اس کی پرورش کرے) اور یہ خرچ کرنے کے مثل ہو گیا۔ واللہ اعلم محمد یوسف غفرلہ

تشریح..... یہ تیسری قسم ہے جس میں بچہ کا خالص نفع ہے جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اور ان پر قبضہ کرنا تو ملتقط، بھائی، چچا اور خود بچہ بھی یہ تصرف کر سکتا ہے جبکہ عاقل ہو اسلئے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا دروازہ کھولا جائے تا کہ بچہ کا فائدہ ہو تو عقل سے اور ولایت سے اور پرورش سے اس تصرف کی ولایت حاصل ہوگی بلکہ بغیر ولایت و حجر کے بھی اگر کوئی قبضہ کر کے بچہ کو دے تو صحیح ہے کیونکہ اس میں خالص نفع ہے اور یہ تو ایسا ہے جیسے بچہ پر خرچ کرنا تا کہ جس کا جتنا جی چاہے خرچ کر دے کیونکہ اس میں بچہ کا خالص نفع ہے۔

ملتقط یا چچا کو یہ حق نہیں کہ بچہ کو اجارہ پر دے دیں

قال ولا يجوز للملتقط ان يو اجره ويجوز للام ان تواجر ابنها اذا كان فى حجرها ولا يجوز للعم لان الام تملك اتلاف منافعه باستخدامه ولا كذلك الملتقط والعم ولو اجر الصبى نفسه لايجوز لانه مشوب بالضرر الا اذا فرغ من العمل لان عند ذلك تمحض نفعا فيجب المسمى وهو نظير العبد المحجور يوا جر نفسه وقد ذكرناه

ترجمہ..... امام محمدؒ نے فرمایا اور ملتقط کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ لقیط کو اجارہ پر دے اور ماں کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو اجارہ پر دے جبکہ وہ اس کی پرورش میں ہو اور چچا کیلئے جائز نہیں ہے اسلئے کہ ماں اس کے منافع کو ضائع کرنے کی مالک ہے۔ اسے منفعت (خدمت) لے کر اور ملتقط اور چچا ایسے نہیں ہیں اور اگر بچہ نے خود اپنے کو اجارہ پر دے دیا تو جائز نہیں اسلئے کہ یہ ضرر سے ملا ہوا ہے۔ مگر جبکہ وہ کام سے فارغ ہو گیا اس لئے کہ اس وقت میں محض نفع رہ گیا تو اجرت مسمی واجب ہوگی اور یہ غلام مجور کی نظیر ہے جو اپنے نفس کو اجارہ پر دے دے اور ہم اس کو بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ملتقط یا چچا وغیرہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ بچہ کو اجارہ پر دے دیں یعنی کسی کے یہاں اجیر و ملازم رکھ دیں البتہ ماں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی کے یہاں اجیر و ملازم رکھ دے لیکن شرط یہ ہے کہ بچہ ماں کی زیر پرورش ہو اسلئے کہ ماں کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے بیٹے سے

منفعت خدمت لے کر اس کے منافع کو ضائع کردے اور ملتقط اور چچا کو یہ حق نہیں ہے تو ان کو اجارہ پر بھی دینے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر بچہ نے خود اپنے آپ کو کہیں ملازم واجیر ہونے کیلئے پیش کردیا ہو تو یہ عقلاً جائز نہ ہوگا لیکن جب بچہ کام سے فارغ ہوگیا کیونکہ بچہ کا عقد وہی صحیح ہوتا ہے جو خالص نفع ہو اور یہاں نفع اور ضرر ملا ہوا ہے تو عقداً لازم نہ ہوگا لیکن جب بچہ کام سے فارغ ہوگیا تو اب وہ محض نفع رہ گیا کہ کام تو ختم ہوگیا صرف اجرت لینی باقی ہے تو اب اس عقد پر صحت کا حکم جاری کردیا جائے گا۔

اور یہ غلام محجور کی نظیر ہے کہ اگر وہ اپنے کو اجارہ پر دے دے تو جائز نہیں ہے اذن نہ ہونے کی وجہ سے۔ لیکن جب وہ کام سے فارغ ہوگیا تو اب استحساناً عقد کی صحت کا حکم دے دیا جائے گا۔

تنبیہ-۱...... ملتقط بچہ کو اجارہ پر دینے کا مجاز نہ ہوگا البتہ کوئی کام سیکھنے کیلئے تسلیم کا اختیار ہے۔ بعض حضرات نے ان دونوں کو ایک سمجھ کر اجارہ پر دینے کو بھی جائز قرار دیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔ ملخصّاً شامی ص ۲۵۰ ج ۲

تنبیہ-۲...... باپ، دادا، قاضی، کا بھی اجارہ پر دینا صحیح ہے۔ شامی ص ۲۵۰ ج ۲
اور پھوپھی میں اختلاف ہے۔

اپنے غلام کے گلے میں طوق ڈالنا مکروہ ہے

قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی عنق عبدہ الرایۃ ویروی الدایۃ وھو طوق الحدید الذی یمنعہ من ان یحرک رأسہ وھو معتاد بین الظلمۃ لانہ عقوبۃ اھل النار فیکرہ کالا حراق بالنار ولا یکرہ ان یقیدہ لانہ سنۃ المسلمین فی السفھاء واھل الدعارۃ فلا یکرہ فی العبد تحرزا عن اباقہ وصیانۃ لما لہ

ترجمہ...... امام محمدؒ نے فرمایا کہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنے غلام کے گلے میں طوق ڈالے اور مروی ہے دایہ (بجائے رایہ کے) اور یہ لوہے کا طوق ہے جو غلام کو سر ہلانے سے روکتا ہے اور یہ ظالموں کے یہاں معتاد ہے اس لئے کہ یہ اہل جہنم کی سزا ہے تو یہ مکروہ ہے آگ میں جلانے کے مثل اور پاؤں میں بیڑی ڈالنا مکروہ نہیں ہے اسلئے کہ یہ مسلمانوں کی سنت ہے احمقوں اور بدکاروں کے واسطے تو یہ غلام میں مکروہ نہیں ہے اس کے بھاگنے سے بچاؤ کیلئے اور اپنے مال کی حفاظت کیلئے۔

تشریح...... ظالم لوگوں میں غلاموں کو تکلیف دینے کا یہ طریقہ رائج تھا کہ اس کی گردن میں لوہے کا بھاری طوق ڈال دیا کرتے تھے جس کی سختی اور ثقل کی وجہ سے، پھر وہ اپنے سر کو حرکت نہیں دے سکتا تھا یہ چونکہ محض ظلم ہے اس لئے اس سے منع کیا گیا ہے۔

البتہ اپنے مال کی حفاظت کے اسباب مہیا کرنا واجب ہے جائز ہے کہ غلام کہیں بھاگ نہ جائے اس خوف سے اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا جائز ہے اور جن غلاموں کے بھاگ جانے کا خوف ہو تو یہ طریقہ اپنانا مسلمانوں کے اندر رائج رہا ہے۔

تنبیہ...... درمختار صفحہ دوسو ترپن جلد نمبر پانچ پر ہے کہ گردن میں اس طوق کو ڈالنے کا یہ منشاء ہوتا ہے یا تھا کہ نشان رہے کہ یہ بھگوڑا ہے پھر فرمایا کہ ہمارے زمانہ میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اباق کا غلبہ ہے خصوصاً سوڈان میں اور یہی مختار ہے۔ اور شامی نے بحوالہ قہستانی اس کی وہی کیفیت بیان کی ہے جو گذری اور اس کے بعد لکھا ہے فتنبہ لہ محمد یوسف غفرلہ تاؤلوی

قلتُ...... ''یعنی اس کی کراہت میں کلام نہیں ہے جبکہ بیڑی اس کی مکافات کیلئے کافی ہے''۔ محمد یوسف غفرلہ تاؤلوی

حقنہ کا حکم

قال ولا باس بالحقنة يريد به التداوى لان التداوى مباح بالاجماع وقد ورد باباحته الحديث ولافرق بين الرجال والنساء الا انه لا ينبغى ان يستعمل المحرم كالخمر ونحوها لان الاستشفاء بالمحرم حرام

ترجمہ۔۔۔۔امام محمدؒ نے فرمایا اور حقنہ میں کوئی حرج نہیں ہے۔محمد اس سے تداوی کا ارادہ کرتے ہیں اسلئے کہ تداوی بالاجماع مباح ہے اور تداوی کی اباحت میں حدیث وارد ہوئی ہے اور مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے مگر یہ مناسب نہیں کہ حرام چیز استعمال کرے جیسے شراب اور اس کے مثل۔اسلئے کہ حرام سے دواء کرنا حرام ہے۔

تشریح۔۔۔۔حقنہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس سے دوا مقصود ہو یعنی قولنج وغیرہ، بیماری کا ازالہ مقصود ہو اور اگر حقنہ لینے کا مقصود صرف موٹا ہونا ہو تو مباح نہیں ہے اسلئے تداوی کی قید لگائی گئی اور تداوی کی اباحت احادیث سے ثابت ہے جس میں چھ صحابہؓ کی حدیثیں ہیں:

۱- حضرت اسامہؓ ۲- ابوالدرداءؓ ۳- انسؓ ۴- ابن مسعودؓ ۵- ابوہریرہؓ ۶- ابن عباسؓ

پھر دوادارو اور حقنہ لینے کے جواز میں مرد وعورت میں کوئی فرق نہیں ہے سب کیلئے جائز ہے۔البتہ جو چیزیں حرام ہیں جیسے شراب وغیرہ ان کا استعمال حرام ہے کیونکہ حرام چیز سے شفاء چاہنا بھی حرام ہے۔

تنبیہ۔۔ بیمار کیلئے تداوی کے طور پر خون پیشاب پینا اور مردار کھانا جائز ہے جبکہ مسلمان حاذق طبیب یہ بتائے کہ اس کی شفاء اسی میں ہے اور کوئی مباح چیز اس کے قائم مقام نہ ہو کذا فی کتب الفقہ۔

امیر المؤمنین اور قاضی کی تنخواہ بیت المال سے ہوگی

قال ولا باس برزق القاضى لانه عليه السلام بعث عتاب بن اسيد الى مكة وفرض له وبعث عليا الى اليمن وفرض له ولانه محبوس لحق المسلمين فتكون نفقته فى مالهم وهو مال بيت المال وهذا لان الحبس من اسباب النفقة كما فى الوصى والمضارب اذا سافر بمال المضاربة وهذا فيمايكون كفاية فان كان شرطا فهو حرام لانه استيجار على الطاعة اذا القضاء طاعة بل هو افضلها

ترجمہ۔۔۔۔امام محمدؒ نے فرمایا اور قاضی کے رزق میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے عتاب بن اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مکہ کی طرف بھیجا اور ان کیلئے نفقہ مقرر فرمایا اور حضرت علیؓ کو یمن کی جانب بھیجا اور ان کیلئے نفقہ مقرر فرمایا اور اسلئے کہ قاضی حق مسلمین میں محبوس ہے تو ہوگا اس کا نفقہ مسلمانوں کے مال میں۔اور وہ بیت المال کا مال ہے اور یہ اسلئے کہ حبس نفقہ کے اسباب میں سے ہے۔جیسا کہ وصی اور مضارب میں جبکہ مضارب مال مضاربت کے ساتھ سفر کرے اور یہ جواز اس مقدار میں ہے جو بقدر کفایت ہو۔پس اگر شرط ہو تو یہ حرام ہے اسلئے کہ طاعت پر اجرت لینا ہے اسلئے کہ قضاء طاعت بلکہ افضل طاعت ہے۔

تشریح۔۔۔ امیر المؤمنین قاضی کا رزق بیت المال سے دے اور قاضی کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ خود آنحضرت ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کا اور حضرت علیؓ کو یمن کا عامل مقرر فرمایا اور ان کیلئے نفقہ مقرر فرمایا اور اس زمانہ میں بیت المال نہیں تھا تو آنحضرت ﷺ اپنے مال سے دیا کرتے تھے (وفیہ تفصیل)

اور چونکہ قاضی مسلمانوں کے امور کیلئے محبوس ہے تو ان کا نفقہ بھی مسلمانوں کے مال میں سے ملنا چاہئے اور مسلمانوں کا مال بیت المال کا مال ہے کیونکہ کسی کیلئے محبوس ہونا اسباب نفقہ میں سے ہے جیسے وصی جبکہ وہ یتیم کے کام میں پھنسا رہے تو اس کے مال میں سے اپنا نفقہ بقدر کفایت لینا جائز ہے اور ایسے ہی مضارب جبکہ وہ مال مضاربت کو لے کر سفر کرے اسی میں سے بقدر کفایت اپنا نفقہ لے سکتا ہے۔

لیکن اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ امیر قاضی کو مقرر کرے بغیر کسی شرط کے۔ پھر بقدر کفایت اس کو وظیفہ دیا کرے اور اگر پہلے یہ شرط کر لی جائے کہ ماہانہ اتنے روپے لوں گا تو یہ حرام ہے کیونکہ طاعت پر اجرت ہے جو حرام ہے، بلکہ قضاء افضل عبادات میں سے ہے۔

تنبیہ-۱...... اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک طاعات پر اجرت لینا حرام ہے اور متاخرین نے بر بناءِ ضرورت جن طاعات میں اجرت کو جائز قرار دیا ہے وہ وہ طاعات ہیں جس میں ضرورت ہے جیسے تعلیم قرآن اور تعلیم فقہ اور اذان اور امامت۔ واللہ اعلم بالصواب محمد یوسف غفرلہ تاؤلوی۔

تنبیہ-۲...... اب تو تلاوتِ قرآن کی اجرت کے حیلے بھی تلاش کیئے جاتے ہیں اور عامۂ حفاظ قرآن سنا کر اجرت لیتے ہیں یہ قطعاً حرام ہے۔ فتدبروا محمد یوسف غفرلہ

فقیر قاضی کیلئے بیت المال سے لینا واجب ہے

ثم القاضي اذا كان فقيراً فالا فضل بل الواجب الاخذ لانه لا يمكنه اقامة فرض القضاء الا به اذا الاشتغال بالكسب يقعده عن اقامته

ترجمہ...... پھر قاضی اگر فقیر ہو تو افضل بلکہ واجب لینا ہے اس لئے کہ اس کو فرض قضاء کو انجام دینا ممکن نہ ہوگا مگر اسی کے ساتھ اور اس لئے کہ کمائی میں مشغول ہونا اس کو فرض کے قائم کرنے سے عاجز کر دے گا۔

تشریح...... اگر قاضی نادار ہو تو اسکے لئے واجب ہے کہ وہ بیت المال سے رزق لے کیونکہ بغیر رزق کے کام چلے گا نہیں اور اگر کمائی کے اسباب میں گھسے گا تو امور قضاء میں خلل پیدا ہوگا جس سے تمام مسلمانوں کا نقصان ہے۔ حضرات شیخین نے بیت المال سے بقدر کفایت وظیفہ لیا ہے۔

مالدار قاضی کیلئے بیت المال کے مال سے بچنا افضل ہے

وان كان غنيا فالا فضل الامتناع على ما قيل رفقا ببيت المال وقيل الاخذ وهو الاصح صيانة للقضاء عن الهوان ونظرا لمن يولى بعده من المحتاجين لانه اذا انقطع زمانا يتعذر اعادته ثم تسميته رزقا تدل على انه بقدر الكفاية

ترجمہ...... اور اگر قاضی مالدار ہو تو افضل بچنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے بیت المال کی رعایت کرتے ہوئے اور کہا گیا ہے کہ لینا افضل ہے اور یہی اصح ہے۔ قضاء کو ذلت سے بچانے کیلئے اور اس شخص پر شفقت کرتے ہوئے جو اس کے بعد محتاجوں میں سے قاضی بنایا جائے اس لئے کہ رزق جبکہ ایک زمانہ تک منقطع رہا تو اس کا اعادہ متعذر رہوگا۔ پھر اس کا نام رزق رکھنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بقدر کفایت ہے۔

تشریح...... اور اگر قاضی تونگر ہے تو اس میں دو قول ہیں۔

۱- بیت المال سے رزق نہ لینا افضل ہے تا کہ بیت المال کی رعایت ہو سکے۔

۲- لینا افضل ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ جب سرکاری تمام کاموں میں بہت سے پیسے خرچ کیئے جاتے ہیں اور عہدۂ قضاء کو قاضی مفت انجام دے تو لوگ اس منصب کو ذلیل سمجھیں گے۔ حالانکہ یہ سب سے اونچا کام ہے۔

اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جب اسکے بعد دوسرا قاضی مقرر ہوگا جو نادار ہو تو اسکو پریشانی ہوگی اور منتظمین کی بدنظمی سے اسکا وظیفہ جاری ہونے میں تاخیر ہوگی۔ کیونکہ ایسے موقع پر نیا اندراج فوراً نہیں ہو پاتا۔ پھر اس کو رزق کہا گیا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ وظیفہ بقدر کفایت ملے گا۔

تنخواہیں بیت المال کی، کس مد سے دی جائیں گی

وقد جرى الرسم باعطائه في اول السنة لان الخراج يوخذ في اول السنة وهو يعطى منه وفي زماننا الخراج يوخذ في اخر السنة والما خوذ من الخراج خراج السنة الماضية هو الصحيح ولو استوفى رزق سنة وعزل

قبل استكمالها قيل هو على اختلاف معروف في نفقة المرأة اذا ماتت في السنة بعد استعجال نفقة السنة الاصح انه يجب الرد

ترجمہ ... اور رسم جاری ہے رزق کو دینے کی سال کے شروع میں اسلئے کہ خراج لیا جاتا تھا سال کے شروع میں اور رزق دیا جاتا ہے اسی سے (خراج سے) اور ہمارے زمانے میں خراج لیا جاتا ہے سال کے آخر میں اور جو خراج لیا جاتا ہے وہ سال گذشتہ کا خراج ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے اور اگر قاضی نے سال بھر کا رزق وصول کرلیا اور سال کے مکمل ہونے سے پہلے مرگیا۔ کہا گیا ہے کہ یہ اس اختلاف پر ہے جو پہچان لیا گیا ہے بیوی کے نفقہ کے بارے میں جبکہ وہ مرجائے سال کے درمیان میں سال کا نفقہ معجل لینے کے بعد اور اصح یہ ہے کہ واپسی واجب ہے۔

تشریح ... مصنفؒ فرماتے ہیں رزق وغیرہ خراج میں سے دیا جاتا ہے۔ اور متقدمین کے زمانہ میں خراج لینے کی عادت سال کے شروع میں تھی تو رزق بھی سال کے شروع میں دیا جاتا تھا لیکن ہمارے زمانہ میں خراج سال کے آخر میں لیا جاتا ہے تو رزق بھی سال کے آخر میں دیا جائے گا۔

اور اگر قاضی نے سال کے شروع میں سال بھر کا نفقہ وصول کرلیا اور سال کے مکمل ہونے سے پہلے ہی مرگیا تو فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق اس کی واپسی کرنی ہوگی۔

باندی اور ام ولد بغیر محرم کے سفر کرسکتی ہیں

قال ولا باس بان تسافر الامة وام الولد بغير محرم لان الاجانب في حق الاماء فيما يرجع الى النظر والمس بمنزلة المحارم على ما ذكرنا من قبل وام الولد امة لقيام الملك فيها وان امتنع بيعها والله اعلم بالصواب

ترجمہ ... محمدؒ نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں کہ باندی اور ام ولد بغیر محرم کے سفر کریں اسلئے کہ اجانب باندیوں کے حق میں اس چیز میں جو کہ راجع ہے دیکھنے یا چھونے کی جانب محارم کے درجہ میں ہیں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم ماقبل میں ذکر کرچکے ہیں اور ام ولد باندی ہے اس میں ملکیت کے قائم ہونے کی وجہ سے اگرچہ اس کی بیع ممتنع ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

تشریح ... ماقبل میں تفصیل گذر چکی ہے کہ باندی کی جانب دیکھنا اجانب کیلئے ایسا ہے جیسے اپنے محارم کی طرف دیکھنا لہٰذا باندی اور ام ولد بغیر محرم کے سفر کرسکتی ہیں۔ واللہ اعلم

تم المجلد الاول من شرح المجلد الرابع من الهدايه بقوله تعالىٰ و يتلوه المجلد الثاني اوله كتاب احياء الموات

محمد یوسف غفرلہ التاؤلوی
خادم التدریس دارالعلوم دیوبند ۲۲ رصفر ۱۴۲۱ھ